x
etie
oel

Exeg. 737 wb

Bayerische Staatsbibliothek
<36650872520018

DIE

PROPHETIE DES JOEL

UND

IHRE AUSLEGER.

412 J

c

DIE

PROPHETIE DES JOEL

UND

IHRE AUSLEGER

VON DEN ÄLTESTEN ZEITEN BIS ZU DEN REFORMATOREN.

EINE EXEGETISCH-KRITISCHE
UND HERMENEUTISCH-DOGMENGESCHICHTLICHE STUDIE

VON

ADALBERT MERX,
DR. THEOL. ET PHIL.

Beigegeben ist der äthiopische Text des Joel
bearbeitet von Prof. Dr. A. Dillmann.

Merx
Prophetie
des Joel

HALLE a. S.,
VERLAG DER BUCHHANDLUNG DES WAISENHAUSES.
1879.

675

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses.

DER

HOCHWÜRDIGEN THEOLOGISCHEN FACULTÄT

DER

UNIVERSITÄT JENA

DEN HERREN PROFESSOREN

D. CARL HASE
D. RICHARD ADELBERT LIPSIUS
D. CARL SIEGFRIED
D. CARL RUDOLF SEYERLEN.

Sie haben mir gestattet die vorliegende Arbeit bei ihrer Veröffentlichung Ihrer Facultät zu widmen, und ich benutze diese Erlaubniss um so lieber, je mehr die Schrift in vieler Beziehung einem besonders von Jena aus gepflegten Studienkreise angehört, so dass sie mir eine doppelt passende Gelegenheit bietet, meinen Dank für die Ertheilung der theologischen Doctorwürde, wenn auch erst nach Jahren, öffentlich auszusprechen.

Ich habe meine academische Thätigkeit in Jena mit einer Vorlesung über das hier behandelte Prophetenbuch begonnen, schon damals von der ganz besonderen Schwierigkeit des Gegenstandes überzeugt. Denn der Joel ist gradezu ein Schmerzenskind der alttestamentlichen Exegese, sein Dunkel zu lichten genügen die von

den Auslegern bis heute angewendeten Mittel keineswegs. Schon bei einer unter Hupfelds Leitung in seinem Seminar vorgenommenen Durchforschung des Textes war mir die Einsicht erwachsen, dass das kleine Prophetenbuch bisher noch nicht erklärt sei. Hupfelds am Schlusse unserer Seminarübungen vorgetragene Recapitulation der Ergebnisse, die niemals veröffentlicht worden ist, endete mit dem wohlbegründeten Bekenntnisse, Joel sei noch unverstanden, wie man ihn auch fasse und ansehe, es gelinge nicht ihn in eine klar umschriebene Situation zu bringen und seinen Worten ihren eigentlichen Sinn und Zweck abzulauschen. Wenn ich nun nach langer Beschäftigung mit dem Gegenstande eine Ansicht vortrage, die mir geeignet scheint, das alte Räthsel zu lösen, so ruft mir dies meinen eignen Anfang in Jena und meine Beziehungen zu seiner theologischen Facultät ins Gedächtniss zurück.

Der Auslegung, die ich von der üblichen Stoffanhäufung frei gehalten habe, welche nach meiner Meinung die Erklärung des alten Testaments mehr erschwert als erleichtert, habe ich einen historischen Theil beigegeben in einer Weise, die bisher nicht üblich gewesen ist. Dieser Theil beansprucht einen Platz für sich, er hängt mit der Erklärung nur dadurch zusammen, dass er aus einer Prüfung der alten Ausleger des Joel hervorgegangen ist, sein Zweck ist viel allgemeiner als die herkömmliche Zusammenstellung der ältern exegetischen Meinungen zu liefern, er ist vielmehr allgemein theologisch, und ich fusse auch hierbei auf jenaischen Erinnerungen.

Es ist der innige Verkehr mit dem soeben unerwartet rasch seiner Familie, seinen Freunden und seiner Arbeit durch den Tod entrissenen Ludwig Diestel gewesen, durch den ich die universelle theologische Bedeutung der Auslegungsgeschichte habe würdigen lernen. Aus seiner „Geschichte des alten Testamentes in der christ-

lichen Kirche“ habe ich begriffen, dass um die gegenwärtige Stellung der theologischen Wissenschaft zum alten Testamente zu durchschauen, die geschichtliche Durchleuchtung ihres Entwicklungsganges unentbehrlich ist. Dass unsere gegenwärtige Thätigkeit, durch die Vergangenheit bedingt, nichts ist als eine Weiterarbeit an den Problemen, die im Laufe der Zeit der religiösen und wissenschaftlichen Betrachtung des gläubig verehrten alten Testamentes ganz von selbst ohne absichtliches Zuthun der Arbeiter entkeimt sind, diese Anschauung hat Diestel dargelegt und eingehend begründet, und Jena ist der Boden, wo sie ausgereift ist. Aber auch sonst ist das Studium der Auslegungsgeschichte ganz besonders von Jena aus gepflegt worden. Ich brauche nicht anzuführen, dass es Siegfried vornehmlich in seinem Werke über Philo gewesen ist, der uns an ein Centralbecken geführt hat, von dem der Strom der Auslegung gespeist worden ist, und ich stehe nicht an auszusprechen, dass es ohne Siegfrieds Arbeit zur Zeit schwerlich möglich wäre, die Art und die Bewegung der alten kirchlichen Auslegungsweise bis zur deutschen Reformation hinab in ihrem eigentlichen Wesen zu begreifen.

Diesen jenaischen Arbeiten will sich die meinige anreihen; nachdem die Gesammtentwicklung gezeichnet und eine Hauptquelle der alten Auslegung wieder aufgegraben war, ergab sich die Nothwendigkeit an einem concreten Falle die Wirkung der einander folgenden hermeneutischen Theorien darzustellen und so an einem einzigen Beispiele die Geschicke sowie das Ungeschick der alten Auslegung, deren Nachwirkung noch lange nicht verwunden ist, vorzuführen. Ueberdies lässt sich eine wichtige Seite der Auslegungsgeschichte, die nämlich, dass man erst sehr allmälig vom atomistischen Betrachten der einzelnen Sätze zur Totalerfassung des Inhaltes,

der Form und des Zweckes einer alten Schrift vorgeschritten ist, nur dadurch in's Bewusstsein bringen, dass man dasselbe Object über lange Zeiträume verfolgt. Ich habe dabei besonders auch die jüdische Auslegung, die bei Diestel zurücktritt, in den Zusammenhang gezogen und die allgemeinen Strömungen bemerklich gemacht, unter deren Wirkung sie gestanden hat, denn die jüdische Litteraturgeschichte des Mittelalters, die zur Zeit mehr Notizensammlung als Geschichte ist, hat es nöthig durch Einführung leitender Gesichtspunkte zur Darstellung einer zusammenhängenden Entwicklung condensiert zu werden. Die Beziehungen zwischen der jüdischen und christlichen Auslegung habe ich dann nicht mit vereinzelten Notizen und Namen, sondern durch Darlegung des tiefgreifenden Einflusses jüdischer Philosophie auf die theoretischen Bearbeitungen des Begriffs der Prophetie zu schildern versucht. Es werden wenige Leser zuvor geahnt haben, bis zu welchem Grade ein Mann wie Thomas von Aquino jüdischen Gedanken zugänglich gewesen ist.

Indem ich so einige der Gesichtspunkte andeute, die ich verfolgt habe, erörtere ich nicht weiter, warum ich diese Untersuchungen grade an den Joel angeschlossen habe, die Sache selbst wird, wie ich hoffe, zeigen, dass dies kleine aber einheitliche Buch sich dazu vorzüglich eignete. — Schliesslich sei mein Werk als Zeugniss meines Zusammenhanges mit Jena und jenaischer Arbeit Ihrer wohlwollenden Aufnahme empfohlen und bleibe ein Zeichen der Verehrung, mit der ich bin

Ihr ergebenster

Heidelberg im Juni 1879. **Adalbert Merx.**

INHALTSVERZEICHNISS.

Erster Theil.

Einleitung.

		Seite.
I.	Das Zeitalter Joels	1
II.	Grundlagen für die sachliche Erklärung der Prophetie Joels	42
III.	Sachliche Erklärung des Joel	62
IV.	Text und Uebersetzung	80
	Kritische und exegetische Bemerkungen	100

Zweiter Theil.

Geschichte der Auslegung.

A. Patristische Zeit.

I.	Theodor von Mopsueste	110
II.	Ephraem der Syrer, Theodoret und Cyrillus	141
III.	Hieronymus	156
IV.	Der Anonymus in Rufin's Werken, Junilius, Cassiodor	170
V.	Das lateinische Mittelalter	190

B. Die jüdische Auslegung.

VI.	Erster Abschnitt, die ältesten Stimmen und die Uebersetzungen	207
	Zweiter Abschnitt, die classischen Commentatoren, Raschi, Ibn Ezra, Qimḥi, Abarbanel	215
	Dritter Abschnitt, die philosophische Auslegung und die Speculationen über das Wesen der Prophetie nebst Uebersicht der älteren Prophetenauslegung und der Auflösung derselben bei Joseph Albo	253

C. Vereinigung jüdischer und christlicher Exegese.

VII. Allmälige Verknüpfung jüdischer und christlicher Auslegung 296
VIII. Nicolaus von Lyra . 305
IX. Die theologische Bearbeitung des Schriftinhaltes bei Nicolaus 324
X. Die Theorie des Prophetismus bei Nicolaus von Lyra, Thomas von Aquino und Maimonides 335
XI. Albertus Magnus und Pseudo-Haymo 367
XII. Opposition gegen Lyra, Paulus von Burgos, Fixierung der Hermeneutik in der katholischen Kirche 379

D. Die Entwicklung der protestantischen Schriftauslegung.

XIII. Luther . 388
XIV. Calvin . 428
XV. Schluss . 445

E. Beigabe.

Der äthiopische Text des Joel, herausgegeben von A. Dillmann 449

Berichtigungen und Nachträge. S. 5, 5 ausgege*b*en. — S. 57, 4 aus *der Höhe*, andere *aus Rom* nach Buxtorf Lexic. rabb. C. 2227. — S. 60, 30 l*i*egt. — S. 72, 13 צדקה. — 98, 9, 10 Aeth. muss neben Cpt als Zeuge für ἐκδικήσω gesetzt werden und ist in Z. 10 demgemäss zu streichen. — 121, 18 Amalth*e*a. — 136 letzte Zeile *aus*schliessende. — 144, 16 *ist es das Mysterium*, schärfer: *ist dies der Typus*. — 156, 6 *i*neinander. — 193, 5 von unten, *sich* statt *sicher*. — 210, 29 streiche Hischam. Es ist *oder* ausgefallen, da sowohl Hischam als Suleiman als Mörder genannt wird, ersterer aber mit Unrecht. — 285, Anm. 2, lies Sabbath 92a. — 273, drittletzte Zeile; zu المحاكاة vgl. Commento medio di Averroe alla Poetica di Aristotele publicato da Fausto Lasinio Pisa 1872, S. 2, Z. 4 von unten und sonst vielfach. — 310 zu der Bemerkung über Raymund Martini vgl. Neubauer The book of Tobith Oxford 1878 S. XVIII Note on Raym. M. Pugio fidei. — Die kleine Arbeit Karle's über Joel, die wie Bunsen den Propheten in das zehnte Jahrhundert setzt, habe ich aus diesem Grunde nicht weiter in Betrachtung gezogen, jedenfalls hat aber Karle in seinem Joel ben Pethuel, Leipzig 1877, den wesentlich apocalyptischen Gedankenkreis des Joel herausgefühlt, was ich ihm zum Lobe nachzusagen habe.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

EINLEITUNG.

I. Das Zeitalter Joels.

Nachdem eine geraume Zeit die Aufstellung Credner's vom Jahre 1831, nach welcher Joel zwischen 890 und 840 geschrieben haben soll, sich in weiten Kreisen eines grossen Beifalls erfreut hat (Winer Real-Wörterbuch 2. Ausg.; Krahmer de Joelis aetate Göttingen 1833; Hitzig Kleine Proph. 1—3. Aufl.; Ewald Proph. I, 91; Schrader in De Wette's Einleitung 8. Aufl.; Keil Einleitung 3. Ausg; Delitzsch in Rudelbach und Guericke's Ztschrft. 1851 S. 306), ist neuerdings die verstummte Opposition wieder zu Wort gekommen und hat die Joelfrage auf die Tagesordnung gesetzt. Zu den Opponenten Vatke Bibl. Theologie I, 462; Hilgenfeld Ztschrft. für wissenschaftl. Theologie IX. S. 412; Seinecke (Der Evangelist des A. T. S. 44); Duhm (Theologie der Propheten S. 275) und Oort (De Leeftyd van Joel in Theologische Tydschrift 10[r] Jaargang 1876 S. 362) zähle auch ich, und ich habe meine Ansicht in der chronologischen Tabelle zum Schenkelschen Bibellexicon längst ausgesprochen und danach seit 1865 in Vorlesungen gelehrt. Mit der Frage nach dem Zeitalter ist aber auch das sachliche Verständniss im engsten Zusammenhange, wie die Zeit, so ist das Buch Joels durch und durch räthselhaft, worüber nur die sprachliche Glätte und Leichtigkeit den Leser hinwegtäuscht. Die Auslegung schwankt bis heute zwischen Allegorie und buchstäblichem Verständniss, die beide gute Gründe, aber doch nicht durchschlagende, für sich anführen können. Wir nehmen daraus ab, dass der Prophet in Wahrheit noch nicht erklärt ist und machen nun den Versuch unsrer Lösung des schweren Räthsels durch Darlegung Zustimmung zu gewinnen.

Betrachten wir zunächst einmal die Weite des Abstandes zwischen den chronologischen Meinungen, so sagt die recipierte Ansicht 870, wir 500 eventuell später, und ein Unbefangner müsste aus solchen Differenzen schliessen, dass die Mittel zur Untersuchung oder die Methode ungenügend sind, wenn sie so abweichende Resultate ergibt. Sieht

man nun aber gar, dass die weite Zeitperiode von 400 Jahren, um die die extremsten Ausleger aus einander sind, sich durch eine Menge von mittlern Meinungen ausfüllen lässt, so wird man in seinen Zweifeln über Mittel oder Methode oder über beides zugleich nur bestärkt werden. So finden wir zunächst um 870—40 die Ansicht De Wette's, Knobel's u. A. dass Joel um 800 unter Uzzia weissagte, die zuletzt von Pinet (Essay d'une introduction crit. au livre du proph. Joel Strassbourg 1858) vertheidigt wurde. Ebenso Kusznitzky, dessen Arbeit in Theologische Tydschrift 1873 S. 85 besprochen, von mir nicht verglichen ist. Etwas weiter herab bis auf Hosea und Amos gehen Hengstenberg (Christologie zweite Ausgabe I. S. 331) und Hävernick (Einleitung II, 2, 302); so würde Joel also ungefähr 790 fallen. Weiter um alle Stationen zu berühren setzte ihn Theiner (Die kleinen Propheten 1828) unter Hizkia und Ahaz, macht ihn also zum Zeitgenossen des Jesajas circa 730. Berthold (Einleit. IV 1605) setzt die gleiche Zeit an.

Sodann verlegt ihn das Seder Olam unter Manasse c. 690, was Jahn (Einleit. II p. 502) adoptiert, obwohl er die Weissagung auf die Maccabäerzeiten beziehen will. Noch tiefer geht Eckermann (Joel metr. übersetzt Lübeck 1786) der ihn als Zeitgenossen Josia's c. 630 ansah, bis endlich Schröder (Die Propheten Hosea, Joel, Amos 1829) ihn kurz vor dem Exil wirken liess, also c. 590, was von Kuenen (De Profeten en de Prophetie onder Israel I. S. 204) aufgenommen ist, der ihn mit Habakuk zusammen stellt. Dass Joh. D. Michaelis (Uebersetzung des A. T. XI. S. 60) gar an die Maccabäerzeit dachte, ohne die Ansicht ernstlich zu verfolgen, sei im Vorbeigehen angedeutet,[1] so wie dass nicht David Qimḥi es ist, der ihn in das Zeitalter Jehorams ben Ah'ab setzt, wie es De Wette und Schrader nach Eichhorn und Carpzov erscheinen lassen. Qimḥi ist viel vorsichtiger, er sagt für sich, die gesammte Prophetie gehe auf das messianische Zeitalter und schliesst dadurch Beziehung auf irgend eine historische Hungersnoth grade aus; sodann aber führt er zwei andere Meinungen an, die er durch die Art der Anführung als verwerflich bezeichnet, die eine ist die über Jehoram, die andre die des Seder Olam über Manasse.[2] In Betreff der erstern

1) Seine Gegengründe sind die Sprache, der Mangel an Prophetie in der Zeit der Maccabäer selbst u. 1 Macc. 9, 27. Er sagt: „Ich bestimme Nichts:“ da mir aber auch sonst nichts aus der Geschichte beifällt, so mache ich wenigstens den Versuch, diese Geschichte mit Joels Weissagung zu vergleichen.

1) Qimḥi sagt: זה הנביא נתנבא תחלה על הארבה שיביא האל ית׳ בארץ ישראל על עונותיהם · ואם כן נתנבא נבואה עתידה לימות המשיח ·

fügt er noch bei, ihre Anhänger liessen von den 7 Jahren der Hungersnoth 2 Kön. 8, 1 die ersten 4 durch die 4 Heuschreckenarten oder Heuschreckenphasen Joels (גזם, ארבה, ילק, חסיל) angedeutet sein, die drei letzten Jahre aber sei der Regen verhalten worden.

Die Inventaraufnahme ergibt also: Joel lebte und schrieb 890 — 840 — 800 — 790 — 730 — 690 — 630 — 590, man möchte sagen: Though this be madness, yet there is method in't, und sich der Nüchternheit Lorenz Bauer's freuen, der in seinem vergessnen Entwurf einer Einleitung in die Schriften des a. Test. (1798) schlicht sagt: Selbst die Zeit wann er gelebt hat, kann man nicht mit Gewissheit bestimmen, worin ihm Eichhorn (IV S. 300) Recht gibt. Bei dieser Sachlage möchte ich nun darauf aufmerksam machen, dass man aus den Sprachcharakter unseres Buches kein Capital für irgend eine Chronologie schlagen kann. Solange derselbe Psalm (2) von tüchtigen Hebraisten für davidisch (Ewald) und für maccabaisch (Hitzig) angesehen werden kann, soll man sich bewusst bleiben, dass diese sprachlichen Argumente in vielen Fällen ohne wirklich zwingende Kraft sind. Freilich lässt sich der sprachliche Charakter eines Buches wie der Qohelet wohl erkennen, aber wer vermöchte aus der Sprache die Abfassungszeit der Psalmen zu bestimmen? Psalmen, die vermöge ihres Inhaltes jung sein müssen, haben oft sehr fliessende Sprache, aber es ist die fliessende Sprache des Gelehrten, der in der alten Litteratur bewandert ist, nicht die freie Schönheit der Schöpfungen des Genie's. Mit solcher Sprache haben wir es auch im Joel zu thun, es ist Glätte des belesenen Mannes, und viel rhetorisches Talent vorhanden, aber nicht eine Ausdrucksweise, die man von dem Zeitgenossen des Elisa erwartet.

Wir nun schliessen aus der Differenz der Meinungen: Entweder gibt Joels Schrift keine genügenden Anhaltpunkte um ihre Ursprungszeit zu bestimmen — für eine Prophetenschrift alter Zeit sehr seltsam, — oder die methodische Verwerthung derselben ist nicht richtig durchgeführt, und die Untersuchung den Irrlichtern nur scheinbarer Indicien nachgelaufen. Es wird sich zeigen, dass letzteres der Fall gewesen ist. Nehmen wir alle die Kritiker die ihn vor 800 setzen zusammen, also Credner, Wünsche, E. Meier, Hitzig, Krahmer, Winer, Knobel Prophetism II 135,

ויש אמרים כי בימי יהורם בן אחאב ניבא זה הנביא שיהיה רעב בארץ
כמו שאמר כי קרא י׳ לרעב וגם בא אל הארץ שבע שנים · הארבע
שנים היו ארבעה מיני ארבה והשלוש שנים היו הגשמים נעצרים:
ובסדר עולם נאמר כי בימי מנשה נבא ואמר יואל נחום חבקוק נתנבאו
בימי מנשה ולפי שלא היה מנשה כשר לא נקראו על שמו:

indem wir es andern überlassen den uns gleichgültigen häuslichen Streit unter diesen auszumachen, in welches Jahrzehent vor 800 sie den Propheten setzen, so zeigt sich: Bei allen ist die Basis der Untersuchung die, dass weder Syrer noch Assyrer 4, 4, 19 erwähnt werden, sondern nur Phoeniken und Philister, Aegypter und Edomiter, dass also Joel vor — mit Verlaub oder nach — den assyr. Zeiten aufgetreten ist. Hitzig sagt von dem Buche: „Es ist älter als Amos, welcher es berücksichtigt, und als solche, vor denen Gefahr drohe, die Assyrer kennt,“ die Joel nicht nennt. Aehnlich De Wette 7. Ausg. und Schrader in dessen 8., Keil Einleitung S. 308 u. A.

Ein argumentum e silentio ist also die Grundlage; ein gleiches bringt auch Knobel in Betreff der Chaldäer, vor deren Blüthe — wir sagen mit dem gleichen Rechte, nach deren Blüthe — daher Joel fällt.

Weiter eignen sich die Nachfolger Credners, dessen negatives Argument an, dass Joel die damascenischen Syrer nicht erwähne, die 2 Chr. 24, 23; 2 Könige 12, 18, unter Joas einfielen und nach der Chronik Jerusalem eroberten, nach der andern Nachricht aber durch ein Lösegeld abgekauft werden. Dies geschah circa 840, also lebte Joel vorher. In der That ein zwingender Grund! Wie wäre es wenn ein Gegner schlösse, da Joel den Kampf Jephtha's gegen die Ammoniter nicht erwähnt, so lebte er vor Jephtha?

Soll nun hiermit ein terminus ad quem gewonnen sein, so ist die Bestimmung des terminus a quo nicht besser beschaffen, da sie auf den Notizen beruht, die über die Edomiter und Philister gegeben werden. Beide erscheinen im Joel frei. Die Edomiter zuerst unterworfen, rissen sich unter Joram c. 890 los 2 Kön. 8, 22; 2 Chr. 21, 10 und wurden von Amazia wieder zinsbar gemacht c. 840, 2 Kön. 14, 7, also muss Joel nach 890 aufgetreten sein, und ebenso sind die Philister erst seit Joram wieder tributfrei 2 Chr. 21, 16, also auch ihre Losreissung stimmt zu dem Ansatz.

Aber war denn später Edom und Philistäa stets unterworfen? Machten nicht nach 2 Chr. 28, 17 die Edomiter unter Ahaz einen feindlichen Einfall, verloren die Judäer nicht in der gleichen Zeit 2 Kön. 16, 6 den Hafen Aelath? In derselben Periode fielen auch die Philister ab und eroberten Theile des westlichen Judäas. 2 Chr. 28, 18, ja sie blieben, trotz der von Hizqia errungnen Vortheile, in der Folge von Judäa unabhängig, das sich um die Verhältnisse derselben nicht kümmerte, und weder die assyrische Belagerung Asdods Jes. 20, 1 noch die ägyptische Herod. 2, 157 als gegen eine seiner Besitzungen gerichtet ansah. Aehn-

lich wird es mit Edom auch gegangen sein, und überhaupt, wie viel, und wie genau kennen wir denn die Geschichte Juda's im Verhältniss zu den angränzenden Völkern? Wie fest oder locker waren diese angekettet, man denke des Mesasteines, wie oft wird sich jedes Volk als Sieger des andern ausgegeben haben? Die Unabhängigkeit Edoms und Philistäas, die Joel voraussetzt, zwingt nicht vor 800 stehen zu bleiben, im 7. Jahrhundert waren sie auch frei, man vergleiche z. B. Jer. 27, 3 wo die Könige Edoms, Moabs, Ammons, Tyrus' und Sidons als freie vorausgesetzt sind. Die frühe Datirung Joels hat nicht hier ihre Wurzel, sondern einmal in der altkirchlichen Ueberlieferung, sodann in der Voraussetzung, dass die Nichterwähnung der Assyrer ihn in die vorassyrische Zeit versetze, wie denn auch bei allen Modificationen der Crednerschen Untersuchung Edom und Philistäa den terminus a quo, Assur den terminus ad quem liefert. Die Verwendung des altum silentium Joels über die Damascener wird erst möglich, wenn der erwähnte terminus ad quem für gültig angesehen wird.

Drehen wir nun den Speer um, so können wir mit gleichem Rechte schliessen, Joel lebte nach der assyrischen Periode im 7. oder 6. Jahrhundert, wo Edom und Philistäa gewiss den Juden nicht gehorsamten; die Erwähnung von Tyrus, Sidon, Aegypten schickt sich zu dieser Auffassung so gut wie zu der andern, desgleichen die der Söhne Javans Gen. 10, 4 und Zach. 9, 13 neben Jes. 66, 19; Ezech. 27, 13, — kurz die ganze Beweiskraft der Argumentation zerbröckelt in sich selbst, weil statt auf die positiven Zeichen im Joel nur auf negative Instanzen der Beweis gegründet ist. — Zu den negativen Zeichen von Werth gehört aber dies, dass Joel niemals das Nordreich erwähnt sondern sich auf Juda und Jerusalem beschränkt, worin er dem nachexilischen Zacharja 2, 16 gleicht. Nothwendig ist es ja nicht, dass ein Prophet das zu seiner Zeit noch existierende Nordreich gerade in der Rede erwähnt, die uns zufällig erhalten ist, aber die dem Joel des 9. Jahrhunderts nächststehenden Propheten wie Hosea, Amos, Zacharja 9—11, Micha und Jesaja reden doch recht viel davon. Hingegen stimmt das Fehlen Israels bei Joel mit dem Befunde der wesentlich nachassyrischen resp. mit dem Sinken der assyrischen Macht zusammentreffenden Reden Nahums, Habakuks und Zephanja's, Jeremias. [1]

Dagegen gehört zu den positiven Zeichen die Voraussetzung eines durchaus gesetzlichen Zustandes, wenigstens rücksichtlich der Cultusein-

1) Zeph. 3, 15 מלך ישׂראל יהוה בקרבך ist wie Joel 2, 29 וידעתם כי בקרב ישראל אני ואני י׳ אלהיכם ואין עוד.

einheit, ja selbst von sonstigen Sünden, als deren Strafe etwa die Heuschrecken müssten angesehen werden, schweigt der Prophet gänzlich. Die Mahnung zur Busse 2, 12 ist abgesehen von ihrer immer gleichen Begründung in der allgemeinen Sündhaftigkeit, bei unserm Propheten nicht besonders motiviert, und die allgemeine Sündhaftigkeit wird im ganzen Prophetenbuche nicht erwähnt. So ist es zwar richtig gesagt, wenn Credner erklärt: „Der Prophet weiss dem Volke weiter gar nichts vorzuwerfen, als Mangel an innerer Religiosität“, aber selbst diesen Mangel wirft er ihm, streng genommen, nicht vor. Weiter fährt er fort: „Denn nur der Mangel an dieser wird als die Ursache der Noth, in welcher das Land sich befand, betrachtet“. Das mag sein, sofern dies die überall durchschlagende prophetische Betrachtung ist, aber gesagt wird es nicht. Ferner bemerkt Credner: „Von keinem Götzendienste, keiner Verehrung Jehova's auf den Höhen (בָּמוֹת) ist die Rede. Es muss also zu Joel's Zeit das Erstere weder Statt gehabt, noch das Zweite Anstoss gefunden haben, wie es späterhin der Fall war, da unter Hiskia die Abschaffung der letztern durchgesetzt wurde Jes. 36, 7, und in Absicht auf das erstere seit Jesaja's Zeit die Klage über den eindringenden Götzendienst so häufig gehört wird“. Hier nun liegt die Frage nahe: War um 875—870, innerhalb welcher Jahre Joel nach Credner geschrieben haben soll, kein Götzendienst in Juda, denn nur um dies Reich handelt es sich, und war einem Propheten der Jahvecult auf den Bamoth anstössig?

Dass Bamoth zu Joels vermeintlicher Zeit existierten, wird 2 Kön. 12, 4; 14, 4 ausdrücklich bemerkt, zugleich auch gelegentlich des Königs Joas bemerkt, dass dieses Bestehen der Bamoth nicht mit den Belehrungen des Priesters Jojada übereinstimme. In Folge dessen wäre anzunehmen, dass diese Cultusform von einem Propheten wie Joel, der so viel von Priestern redet, auch verworfen worden ist. Seinen nächsten Zeitgenossen waren die Bamoth anstössig, so die der Israeliten dem Amos 7, 9: נָשַׁמּוּ בָּמוֹת יִשְׂחָק וּמִקְדְּשֵׁי יִשְׂרָאֵל יֶחֱרָבוּ, dem Hosea 10, 8: וְנִשְׁמְדוּ בָּמוֹת אָוֶן חַטַּאת יִשְׂרָאֵל קוֹץ וְדַרְדַּר יַעֲלֶה עַל מִזְבְּחוֹתָם וְאָמְרוּ לֶהָרִים כַּסּוּנוּ וְלַגְּבָעוֹת נִפְלוּ עָלֵינוּ׃, die der Judäer dem Micha 1, 5: מִי־פֶשַׁע יַעֲקֹב הֲלֹא שֹׁמְרוֹן וּמִי־בָּמוֹת יְהוּדָה הֲלֹא יְרוּשָׁלִָם. Dies sind übrigens, nebenbei bemerkt, die einzigen Stellen der älteren Propheten, in denen Bamoth erwähnt und verworfen werden. Sollte nun der angeblich noch ältere Joel über dieselben anders gedacht haben? Schwerlich; doch ist denkbar, dass diese Frage trotzdem mit ja beantwortet werden muss, Joel als Zeitgenosse des Elisa konnte über den Bamothcultus anders urtheilen als spätere Propheten, denn in alter Zeit fungieren selbst

Propheten auf einer Bama wie Samuel, 1 Sam. 9, 12, 14, 25. Aber sehr wahrscheinlich ist das nicht; Amos und Hosea stehen zeitlich dem Joel zu nahe um nicht übereinstimmend mit ihm zu urtheilen. Andrerseits lagen diese alten Propheten stets im Kampfe mit dem Baalcultus und ignorieren die Bamoth, die mehr ein priesterlicher Einfluss beseitigte, als ein prophetischer, so dass, wo ein alter Prophet die Bamoth nicht bekämpft, zu präsumieren ist dass er den Götzendienst bekämpft, und dieser war in Joels vermeinter Zeit auch in Juda vorhanden, und wird doch von Joel ebenso wenig, als die Bamoth erwähnt. Götzendienst, wie das Haus des Ahab, trieb im Süden Joram ben Josaphat 2 Kön. 8, 18, ebenso sein Nachfolger Ahazja vs. 27, unzweifelhaft ebenso Athalja, die Tochter des Ahab und der Isebel. Also von 889—878 ist der Baaldienst im vollen Flore 2 Chr. 24, 7, nun wird beim Regierungsantriit des Joas der Baaltempel in Jerusalem mit Altären und Statuen zerstört und der Oberpriester Mattan getödtet 2 Kön. 11, 18, aber die Bamoth bleiben Cap. 12, 4, und beim Tempelbau erweisen sich sogar die Priester Jahvehs wenig begeistert und eifrig, ja nach Jojada's des hohen Priesters Tode, wird, wenn man der 2 Chronik 24, 17 glaubt, auf Ansuchen der Vornehmen der Dienst der Ascheren und der Bilder förmlich wieder eingeführt, war also in Wahrheit nie erloschen. Mag man nun Joel auch noch so vorsichtig gerade in die vormundschaftliche Regierung des Jojada für Joas verlegen, — dass durch jene Reform Jojada's der Baaldienst wirklich beseitigt wäre, wird Niemand zu behaupten wagen, so dass es selbst bei dieser Zeitbestimmung Joels doch unbegreiflich erscheint, dass nicht Neigung zum Götzendienst als Ursache der Heuschreckenverwüstung angesehen wird, ja dass für diese Verwüstung überhaupt gar kein Grund angegeben wird.

So kommen wir zu dem Schlusse, dass selbst wenn man den Tadel gegen die Bamoth nicht vermisst, die Nichterwähnung des Götzendienstes räthselhaft bleibt, dessen Vorhandensein noch Zephanja 1, 4 erweist. Und dabei verfolgt die Kritik Joels wieder ihr unglückliches Schicksal, mit negativen Instanzen zu operieren, denn es handelt sich auch hier wieder um ein argumentum e silentio. Die positive Andeutung eines durchaus gesetzlichen Zustandes verwandeln die Kritiker in das nur negative Nichterwähnen des Götzendienstes, was viel zu wenig ist, und dann suchen sie eine Periode auf, wo es nach ihrer Ansicht denkbar erscheint, dass jener Cultus unerwähnt bleibt. Sie verwandeln sich die positiven Andeutungen selbst in negative. Und nun vergleiche man, wie sich zuletzt bei Wünsche S. 16 diese ganze Argumentation zugespitzt hat. Dass Joel in der ersten Zeit des Joas redete, darauf deuten viele

innere Merkzeichen. Zu diesen gehört, dass obwohl der Götzendienst nach dem Südreiche sich verpflanzt hatte, sich doch bei Joel keine Spur davon findet. Diess passt zu der theokratischen Regierung des Joas. — Schön, aber ebenso für die Zeit nach Esra; die Argumentation selbst aber ist sachlich unqualificierbar.

Ich denke, die bisherigen Betrachtungen werden genügen, um die Ueberzeugung zu erwecken, dass Joels Zeit vor 800 keineswegs bewiesen, sondern dass sie höchst precär ist. Mit den übrigen chronologischen Aufstellungen brauchen wir uns nicht einzulassen, da sie kaum noch vertheidigt werden, und ins Besondre die vielleicht noch wahrscheinlichste von ihnen, dass Joel unter Josia gehöre, und mit Jeremias 14 und Zephanja verwandt sei, in neuerer Zeit gar keinen Anhänger gefunden hat, und das mit Recht, wie die genauere Betrachtung des Inhalts von Joels Buch zeigen wird. Ueberdies fühlt sich Jeremias 14 ganz vereinsamt und geniesst die Unterstützung andrer Propheten nicht, die das Volk belügen mit ihrem לֹא תִירְאוּ חֶרֶב וְרָעָב לֹא יִהְיֶה לָכֶם, und Zephanja beginnt gleich mit der Drohung dass die Reste des Baal und der Name der Kemarîm mit sammt den Kohanîm vertilgt werden sollen, von denen Joel nicht redet.

Versuchen wir daher aus Andeutungen des Textes die Situation sowohl der Hörer als des Redners und den Zweck der ganzen Prophetie abzuleiten. Dabei handelt es sich zunächst um II, 18—19, wo die überlieferte Leseweise gebieterisch fordert, die Worte וַיֹּאמֶר, וַיְקַנֵּא, וַיַּחְמֹל וַיַּעַן als historischen Ausdruck zu fassen, resp. wie nach Credner die neuern, keineswegs aber die ältern Ausleger thun, darin eine historische Zwischenbemerkung zu sehn. Wer das nicht will, müsste וִיקַנֵּא, וְיַחְמֹל, וְיֹאמַר, וְיַעַן als Jussiv lesen.

Wir bleiben zunächt bei der Ueberlieferung, und theilen danach so ab, dass I, 1 die historische Notiz über den Verfasser gibt, II, 18—19 eine nach dem ersten Abschnitt verständliche historische Bemerkung als Quasiüberschrift des zweiten Theiles bietet. Was enthält nun der erste Theil?

Aelteste und Volk sollen auf die Frage antworten, ob sie bei ihren Lebzeiten schon etwas Aehnliches, wie die im Folgenden geschilderte Noth erlebt haben, oder ob sie auch nur von Hörensagen etwas annähernd Gleiches wüssten. Eine solche Noth sei unerhört, davon werden sich Kind und Kindeskind noch erzählen I, 2—3.

Heuschrecken sind gekommen, wie es scheint, mehrere Jahre hintereinander (vgl. II, 25), und die Ernte ist vernichtet, was in rhetorischer Specialisierung eindringlich dargestellt wird, Vers 4—12, und

wobei eine grosse Dürre gleichzeitig mit angedeutet wird. Auffallend ist dabei, dass nicht vorwiegend der Mangel an den nöthigen Nahrungsmitteln betont wird, sondern der des Weines und des Obstes und Oeles, und dass in's Besondre die Priester, die מְשָׁרְתֵי יְהוָה ob des Mangels an Fruchtopfern und Weinspenden trauern. Die Schilderung lässt über die Rhetorik der Worte den Nerv der Sache ausser Acht, Priester und Reben kommen zweimal vor, Weizen und Gerste nur einmal.

Besonders werden zu öffentlichen Traueracten die Priester aufgefordert, sie sollen klagen, Trauergewand anlegen, die Aeltesten und Landesbewohner zum feierlichen Bussfest in den Tempel versammeln und zu Jahve rufen. Die Priester erscheinen hier als leitende Persönlichkeiten. Vs. 13—14. Der Tag Jahve's ist nahe Vs. 15, was in der Form eines Fragesatzes Vs. 16 aus dem traurigen Zustande des verdorrten Landes geschlossen wird, denn nun wird wieder in rhetorischer Specialisierung die Dürre geschildert Vs. 18—20.

Sind wir nun nach Fortschritt des Gedankens begierig, so werden wir enttäuscht, denn es wiederholt sich die Aufforderung auf dem Zion Posaunen zu blasen, damit alle Landesbewohner beben, weil der Tag Jahves nahe ist. Wir aber fragen, wie gross ist das Land, dessen Bewohner allesammt beben sollen, wenn auf dem Zion Posaunen geblasen werden? Entweder wir haben Rhetorik vor uns, oder das Land ist sehr klein, oder beides.

Ein Heuschreckenschwarm [1] wie dieser ist nie dagewesen, und wird nie wieder kommen auf die Jahre von Generationen, der Verfasser hat Exod. 10, 14 im Gedächtniss. Der Schwarm wird nun beschrieben, dabei ist aber II, 2 durchaus nicht klar gesagt, ob der Tag Jahve's derjenige ist, an dem die Heuschrecken kommen (resp. gekommen sind nach Cap. I) oder ob, wie Cap. I auch wenig klar vermuthen lässt, die Verwüstung ein Vorspiel und ein Grund ist, auf die Nähe des Tages Jahve's zu schliessen. Diese Beschreibung wiederum mit kräftiger Rhetorik gegeben füllte II 2—11, die Aeusserlichkeit der Erscheinung nimmt das Interesse des Redners oder Schreibers so in Anspruch, gerade wie in Cap. I, dass er von den Wirkungen gar nicht redet und zur religiösen Betrachtung und Mahnung nicht wirklich gelangt. — Man bedenke: Der Heuschreckenschwarm ist dagewesen, alle haben ihn gesehen, wozu schildert er sein Nahen in vielen Worten,

1) Als Bezeichnung einer Masse von Thieren dient עַם auch Prov. 30, 25, und es ist daraus für die allegorische Erklärung kein Capital zu schlagen.

wenn es nicht die Lust an diesen Worten selbst ist, die ihn zum Schilderen drängt? Wo fasst er den Hörern ins Herz, wo sagt er ihnen mit Hinweis auf den furchtbaren Zustand der Verwüstung das nostra culpa? Wo irgend lässt er denn nicht Alles Wesentliche ausser Augen, um sich statt dessen an malender Beschreibung zu ergötzen? Die Beschreibung selbst aber wird von II, 10 an unklar, was zu verdecken die neuern Ausleger sich mühen, aber nur indem sie ungetreue Haushalter werden. Lassen wir sie Rechnung legen von ihrem Haushalt.

Der Text lautet: „Vor ihm (dem Heuschreckenvolke 2, 2) her zittert die Erde, bebt der Himmel, verdunkeln sich Sonne und Mond, und die Sterne ziehen ihren Glanz ein, Jahve donnert vor seinem Heere her, denn sehr gross ist sein Lager, gewaltig der Vollbringer seines Wortes, denn gross ist Jahve's Tag und sehr furchtbar, und wer wird ihn bestehen?" Ueber den Sinn und Wortlaut soll kein Zweifel sein, und es müsste der Satz sagen, dass vor dem Schwarm her ein Gewitter zieht,[1] wobei man wieder zu der Hülfsannahme schreiten müsste, dass es dabei nicht etwa regnet, denn Regen hindert den Flug der Heuschrecken, wie Credner S. 282 beweist, und ein Schwarm vor dem her es gewittert, der käme überhaupt nicht an. Weiter muss das „denn gross ist Jahve's Tag" zusammenhängen damit, dass sein Heer furchtbar ist; so aber würde der Heuschreckentag auch der Tag Jahve's, was gegen die Voraussetzung in Cap. I. Wie helfen nun die Ausleger diesen Unklarheiten ab?

Credner zu Vs. 10—11 „sehen wie zuletzt die Stadt Jerusalem und selbst die Häuser von den quälenden Heuschrecken erfüllt. Auf dem Gipfel der Noth nahet die Erlösung. Sie selbst erfolgt im Tempel 2, 15—27 (man sollte doch meinen im Freien!), wird aber vorbereitet durch ein Gewitter, mit dessen Schilderung unser Vs. sich beschäftigt. Die Erde dröhnt, die Himmel beben, die Himmelslichter verdunkeln sich, während der Zug die Stadt überfällt."

Meier S. 100: „Dies Erdbeben als Folge des Heuschreckenzugs zu betrachten, wäre eine unerhörte Uebertreibung. Ausserdem sind die Heuschrecken nach der fortgehenden Schilderung nicht im Fluge, so dass sie die Sonne verfinstern könnten. Nach Vs. 11 ist es ganz klar, dass der Prophet ein Gewitter schildert und so scheint sich die Vorstellung zu ergeben, dass während (לְפָנָיו רָגְזָה אֶרֶץ und יְהוָה נָתַן קוֹלוֹ לִפְנֵי חֵילוֹ besagt doch aber vor den Heuschrecken!) der Dürre

1) Ich finde kein Gewitter hier, sondern weitergehende kosmische Erschütterungen.

und Heuschreckenverwüstung ein starkes, wie häufig mit Erdbeben verbundenes (!) Gewitter heraufzog, in Folge dessen ein Regen fiel, der dann die Hoffnung der Menschen neu belebte.“

Hitzig gibt eine Gesammtauffassung nicht, er berührt einzelne nebensächliche Schwierigkeiten, wie die, dass die Erde nur beben könne, während die Heuschrecken sich niedergelassen haben, der Himmel aber nur bei ihrem Fluge zittern und sich verfinstern könne, erklärt dann Vs. 10—11 vom Gewitter, aber bedenkt es nicht, dass dies Gewitter vor den Heuschrecken hergeht und damit ihr Erscheinen unmöglich macht. Auch auf die gleichzeitige Erwähnung von Sonne, Mond und Sternen geht er gleich E. Meier ein, indem er bemerkt: „Der Sonne folgt von selber die Erwähnung des Mondes (Jos. 10, 12; Ps. 121, 6, gegen letzteres schon Meier „Die Sonne bei Tage, der Mond bei Nacht!)“; und auch die Sterne, welche jetzt, nachdem sich die Sonne verfinstert hat, leuchten sollten, raffen vielmehr ihren Glanz an sich, indem die Wetterwolken den ganzen Himmel überziehen.“ Aber auf das לפניו und לפני חילו geht er ernstlich nicht ein.

Endlich Wünsche: Das Heuschreckengemälde verallgemeinert sich wieder (wo denn schon vorher?) zum Gemälde vom Tage des Herrn. — ... Von vielen Auslegern ist unser Vers (10) als eine unmittelbare Folge des Heuschreckenzuges betrachtet worden, welche Auffassung aber durchaus der Wirklichkeit der Sache zuwiderläuft (und dem לפניו widerspricht).

Alle diese Erklärungen werden dem Texte nicht gerecht; ist hier nämlich ein Gewitter als Vehikel für Jahve's Einwirkung gedacht, — so erfolgt die Lösung der Noth nicht im Tempel (Credner); heisst לפניו nicht während sondern vor ihm, so ist die ganze Wendung unmöglich, was Meier fühlt (es scheint sich die Vorstellung zu ergeben), Hitzig aber übergeht; verallgemeinert sich das Heuschreckengemälde zum Tage Jahve's, so ist dieser schon da, während er doch erst kommen soll, und das יום יהוה Vs. 11 wird unpassend, wenn man nicht den Begriff des יום יהוה seines ernsten Gehaltes entleeren will. Solche gewundne und unklare Auslegungen zeigen nur, dass der Text selbst unklar oder unverstanden ist, die Vorstellungen des Schreibers waren nicht präcis, seine Rhetorik riss ihn fort, oder die Erklärer des hochgepriesenen Propheten haben ihn falsch ausgelegt.

Auf Grund dieser Unklarheit wissen sie denn auch mit der Gedankenreihe von 12—17 nichts Bestimmtes anzufangen. Hier heisst es: Auch jetzt noch bekehrt Euch, weil Gott langmüthig und die Möglichkeit eines Aufschubes des Gerichtes vorhanden ist. Nimmt man mit

Wünsche die Verallgemeinerung der Schilderung der Heuschrecken zu der des Gerichtstages an, so ist auf Grund der Tempora von II, 2 dieser schon da, das גם עתה würde also bedeuten, jetzt nachdem das Gericht schon begonnen hat, kann es sistiert werden. Aber welches Gericht? Das über alle Welt? Hat das schon begonnen? Und wenn darunter nur die erziehende Strafe der Heuschrecken, die ein Vorspiel sind, verstanden wird, so ist das וגם עתה, dessen Sinn dem von auch jetzt noch ganz gleich ist, ungehörig, und allein ועתה am Platze, gerade wie Ps. 2, 10 in den Worten וְעַתָּה מְלָכִים הַשְׂכִּילוּ Jahve's Rede Veranlassung gibt zu einem: Nun also = ועתה, so erwartet man Gleiches hier nach ויהוה נתן קולו Vs. 11, und das גם ist vom Uebel. Wenn das גם steht, muss der יום יהוה schon im Vollzuge sein, die Unklarheit in der das Verhältniss zwischen dem Gerichtstage und dem Heuschreckenzuge gelassen ist, straft sich hier. — Hat man es aber mit dem Gewitter Credners zu thun, das die Noth lösen soll, und schon heranzieht, so wird der Gedanke וגם עתה, auch jetzt noch in aller Eile, gradezu erbärmlich. Wir haben es bisher mit unentwirrbaren Unklarheiten zu thun.

Beachtung verdient dann aber auch, wie der Schreiber selbst das שֻׁבוּ בְּכָל־לְבַבְכֶם näher bestimmt. Diese Sinnesänderung äussert sich in Fasten, Weinen und Brustschlagen, das Vs. 15 in öffentlicher durch Posaunenton verkündigter oder eingeweihter heiliger Festversammlung vollzogen werden soll, bei der alle Altersklassen und Geschlechter vereint sein sollen. Bis auf die Ordnung der Aufstellung richtet sich des Schreibers Aufmerksamkeit, die Priester erhalten ihren Stand zwischen der Vorhalle des Tempels und dem Altar angewiesen, dort sollen sie weinen, und Worte sprechen, die anderwärts vereinzelt vorkommen.[1] Wo lassen sich alte Propheten auf derartige Bestimmungen ein?

1) Nämlich, Combination von חרפה und משל Jer. 24, 9; sodann die Wendung, nicht mache dein Erbtheil zur חרפה stimmt zu Neh. 2, 17 und den maccabäischen Psalmen 44, 14; 79, 4; 89, 42 (109, 25; 119, 22); Ezech. 22, 4; Dan. 9, 16. Ueber משל entscheidet Jer. 24, 9 לְמָשָׁל neben חרפה dahin, dass es höhnen, zum Spottlied benutzen, bedeutet, nicht aber herrschen, wogegen auch Ps. 69, 11, 12 zeugt, und das Wünsche nicht wieder hätte hervorholen sollen, da seine Chronologie Joels das nicht verträgt. Seine Bemerkung, mit der er Hengstenberg Christologie I, 362 folgt, dass משל mit ב herrschen bedeutet ist richtig, ebenso die, dass es mit אל, על, Spottlieder singen bedeudet, aber bewiesen ist nicht, dass diese beiden Bedeutungen mit der Setzung der Präposition nothwendig bestimmt sind. Die Construction משל בפלני Jemand zum Gegenstand eines Spottliedes machen hat ihre vollkommne Analogie an קרא בשם, הזכיר בשם, להלל להודות במצות דויד Neh. 12, 24. באלהים הללנו Ps. 44, 9; 56, 5; hier drückt das ב das Mittel aus, vermöge

Hier ist es wieder die Lust am Schildern, das Haften am Aeussern der Erscheinung, das Interesse ein Bild abzurunden, das den Schreiber eigentlich bestimmt, wie zuvor bei den Vorführungen der Naturereignisse. Alles wird malerisch, sinnlich arrangiert, der Gemüthsernst ist unterdrückt durch die Freude an der runden Darstellung. Eine heilige Versammlung ferner, bei der auch die Säuglinge (יֹנְקֵי שָׁדַיִם) erscheinen sollen (und etwa gar mit fasten?) hat auch ernstlich nicht gefordert werden können, der Verfasser erliegt eben wieder dem rhetorischen Kitzel; neben den זְקֵנִים nehmen sich die עוֹלָלִים gut aus, und von diesen kann man nur noch auf Säuglinge steigern.

Endlich sei im Vorbeigehn noch bemerkt, dass Vs. 14 wieder als vornehmliche Gabe der göttlichen Erbarmung hervorgehoben werden die Speisopfer und Weinspenden für den Altar, was ganz zu I, 9 stimmt, und den gleichen Bedenken zu unterwerfen ist, so wie dass das allgemeine Bussfest mit Fasten seine biblische Analogie in Jona 3 findet. Wie hier 3, 9 der König sagt: מִי יוֹדֵעַ יָשׁוּב וְנִחַם הָאֱלֹהִים so Joel 2, 14 מִי יוֹדֵעַ יָשׁוּב וְנִחַם, und wenn dieser die Säuglinge fasten lässt, so der König die Thiere, wobei Hitzig mit Recht die von Hävernick beigebrachte Analogie von Herodot 9, 24 abweist. Denn bei Herodots Erzäh-

dessen das קרא, הזכיר, הלל und ebenso das משל zu Stande kommt. Herr Wünsche wird dies ب لِلِاسْتِعَانَةِ gelten lassen. Alfiyya edit. Dieterici S. 188, Hiob 17, 6 könnte für הִצִּיגַנִי לִמְשֹׁל עַמִּים sehr wohl stehn לִמְשֹׁל בִּי עַמִּים. Nun wird aber משל herrschen mit אל construiert (Jerem. 33, 26 אֶמְאַס מִקַּחַת מִזַּרְעוֹ מֹשְׁלִים אֶל־זֶרַע אַבְרָהָם, wo es indess zu קחת gehören könnte und mit על (Neh. 9, 37 עַל גְּוִיֹּתֵינוּ מֹשְׁלִים וּבִבְהֶמְתֵּנוּ) und neben מֹשְׁלִים אַתֶּם אֶת־הַמָּשָׁל הַזֶּה עַל אַדְמַת יִשְׂרָאֵל wo es als Spottreden mit על construirt ist Ez. 18, 2 steht in folgenden Verse gleich בְּיִשְׂרָאֵל von dem der Sinn **in** oder **über** gleich denkbar ist vgl. 12, 22, 23. Gesetzt aber, dass wirklich der Sinn wäre „dass Heiden über dein Erbtheil herrschen", so erkläre man doch diesen Ausdruck aus der Zeit 870 vor Christus; wo hatten denn damals die גוים Aussicht Juda zu beherrschen? — Auch das חוּסָה יהוה gehört dem spätern Style an, es findet sich ohne Verbindung mit עין absolut nur bei Jeremia, Ezechiel, Jona, Joel, Nehemia und Ps. 72, 13, denn 1 Sam. 24, 11 ist עיני ausgefallen. Ja selbst mit עין verbunden steht es ausser in dieser Stelle und Genesis 45, 20, nur bei den genannten Schriftstellern und im Deuteronomium zur Zeit Jeremia's, so wie in dem exilischen Jesaja 13, 18. Der absolute Gebrauch von חוס ist noch jüngerer Sprachgebrauch Neh. 13, 22. Desgleichen ist die Wendung אַיֵּה אֱלֹהֵיהֶם wie sachlich erst bei theoretischem Streite über das Verhältniss Jahve's zu den Göttern möglich, so sprachgeschichtlich erst Ps. 79, 10; 115, 2 (Deut. 32, 37) Ps. 42, 4, 11 (Jer. 2, 28) d. h. seit fast schon exilischer Zeit vorhanden. Alle Ausdrücke dieses Gebetes gehören junger und jüngster Sprache an und vertragen eine Ansetzung um 870 durchaus nicht.

lung werden die Thiere nach persischer Sitte bei der Trauer geschoren, wie die Menschen, was auf dasselbe hinauskommt, wie wenn bei uns noch heute in Trauerzügen die Pferde mit Flor und schwarzen Decken geschmückt werden, wie die Menschen Flor tragen; das Auffallende, das Fasten der Thiere bleibt unerklärt, auch wenn man die Stelle des Herodot herbeizieht.

In Vs. 18 וַיְקַנֵּא beginnt angeblich historischer Bericht, „das Bussgebet that seine Wirkung, Jahve's Eifer erwachte für sein Volk“ (Credner); „dieses Gebet fand Erhörung. Das Gewitter nämlich Vs. 11 entlud sich jetzt in strömenden Regen, mit welchem eben der ersehnte Frühregen begann“ (Hitzig). „Enthält Vs. 18 und 19 a wirklich eine geschichtliche Aussage über die Wirkung des Bussrufes so folgt daraus nothwendig weiter, dass der Prophet nicht in der ersten Hälfte seines Buches, wie die Allegoristen wollen, ein rein (!) zukünftiges Strafgericht ankündigt,[1] sondern eine Calamität schildert, die entweder bereits ganz, oder wenigstens zum Theil (!) schon eingetreten war“ (Wünsche).

Lassen wir uns hieran vor der Hand genügen, und sehen wir nach, ob Joel 1—2, 16 irgend eine klare Situation und fortschreitende Gedankenentwicklung erkennen lässt?

Der Inhalt geht eng zusammen: Heuschrecken sind da, und ihre Verwüstung wird geschildert, von der man nicht weiss, wie lange sie gedauert hat, die aber jedenfalls länger währte, da die 4 Entwicklungsstufen, wenn man sie annimmt, etwa vom März bis Juni reichen, und im Juli das Eierlegen von Neuem beginnt. Uebrigens kann das Auskriechen aus den Eiern im Süden auch früher eintreten, die Entwicklung bei der Wärme sich beschleunigen, so dass auf ein Jahr zwei Generations- resp. Metamorphosenreihen fallen können. Im Februar 1847 waren in Jerusalem Heuschreckenschaaren, und in Nordarabien ist ihre Begattungszeit schon im April, dagegen fand sie Robinson (Palästina III 432) bei Nazareth am 18. Juni noch unvollständig entwickelt ohne ausgebildete Flügel, und ähnlich im Süden in der Nähe Hebrons am 4. Juni III 190. Ohnehin ist es aber nicht nur nicht gewiss, ob wirklich die 4 Namen 1, 4 die Metamorphosen bezeichnen, sondern es

1) Der geneigte Leser beachte, wie die Unklarheit der Auslegung sich in dieser Inhaltsauffassung reflectiert. Einem rein Zukünftigen steht ein unrein Zukünftiges gegenüber, und das ist Joels Schilderung 1—2, 17 gewiss, wie die folgenden Worte bestätigen, wonach die Calamität erst „zum Theil“ eingetreten sein kann, oder aber schon „ganz“ eingetreten ist.

ist so gut wie gewiss, dass sie es nicht thun; jedenfalls ist אַרְבֶּה der allgemeine Gattungsname, der darum nicht als Theil andern Theilen, wie יֶלֶק, חָסִיל, גָּזָם gleichgesetzt werden kann, ebenso wenig als die Vögel den Hühnern, Gänsen und Tauben. Wir haben eben wieder Rhetorik vor uns. Genug wegen dieser eingetretnen Zerstörung sollen die Priester trauern, ein heiliges Fasten ansagen; der Tag Jahvehs ist nahe, denn Nahrung für Mensch und Vieh, selbst Opfermaterial für den Tempel ist vernichtet, Alles leidet von Dürre, die Wasserbäche sind vertrocknet. Man soll Posaunen blasen, denn Jahves Tag ist nah (also zukünftig), es ist ein Tag des Dunkels und der Finsterniss. Es lagert auf den Bergen (man weiss nicht, ob an dem nahen Tage oder schon jetzt, also vor ihm) ein weitläufig beschriebnes Heer, dass man nach dem Vorangehenden und der Natur der Schilderung in Metaphern (مُبَالَغَة, הַגְזָמָא) für einen Heuschreckenschwarm ansehen möchte oder soll, denn gesagt wird es nicht. Himmel und Erde beben, Sonne, Mond und Sterne werden dunkel, Jahveh donnert vor ihm her, denn dies sein Werkzeug ist sehr stark, denn Jahvehs Tag ist furchtbar. (Hier scheint wieder dieser Tag gegenwärtig zu sein), und so fährt der Redner fort: Auch jetzt noch, wo der Tag schon beginnt, bekehrt euch, feiert ein Trauerfest mit Fasten und Versammlung im Tempel, vielleicht erbarmt sich Jahveh. Da erbarmte sich Jahveh und sprach.

Ich vermag hier keine Gedankenentwicklung zu entdecken, es ist zweimal dasselbe gesagt; ob der יום יהוה gegenwärtig oder zukünftig ist, wird nicht deutlich, und die historische Bemerkung „da ereiferte sich Jahveh für sein Land,“ sowie die hier in der prophetischen Rede anzunehmende Pause erscheint mir mit de Wette völlig unerhört und ernsthaft undenkbar. Man müsste dazwischen denken, dass die Versammlung programmgemäss arrangiert wäre, und dann rechtzeitig der Regen eintrat, was alles zum Ueberfluss nicht wirklich berichtet, sondern nur angedeutet wäre. Nehmen wir die Pause an, so ist die erste Rede hier aus, die nichts enthält als eine zweimalige Schilderung der Heuschrecken und der Dürre, nebst Aufforderung zum Fasten. Die Erhörung dieses Gebetes, die in dem von den Auslegern (s. oben) supponierten Regen sich zu erkennen gibt, bliebe ökonomisch immer noch ohne Werth, denn wenn die ganze Jahresernte verloren ist 1, 10—11, so ist die neue Ernte die der Herbstregen 2, 11, 23 [1] bringen soll, doch erst nach einem halben

1) Auch hier wieder die Unklarheit, der Mangel einer concreten, greifbar klaren Situation. Es müsste sich um Herbstregen handeln, aber rhetorisch wird dem מוֹרֶה sofort der Frühlingsregen מַלְקוֹשׁ coordinirt, und so eine

Jahre zu erwarten und die Hungersnoth sicher. — Man fasse und theile hier, wie man will (Hitzig trennt 2, 1—14 und dann 15—27, andre trennen den zweiten Theil 2, 18 ab), es entsteht keine Klarheit, keine Lage, die so präcis geschildert wäre, dass die Rede des Propheten genau darauf anwendbar erscheint; theils scheint die Heuschreckennoth dauernd gewesen zu sein, theils scheint ein grosser Zug eben damit beschäftigt die Felder zu verwüsten, was sich gegenseitig ausschliesst.

Von eigentlich prophetischer Rede ist bis hierher nichts zu finden, nur Schilderung und Aufforderung zur Busse, letztere veräusserlicht und nicht mit Vorhalten von besondern Vergehen oder allgemeinen Schäden motiviert. Das Prophetische tritt erst im zweiten Theile ein, wenn man die Pause vorher denkt, dabei aber hat die Sache noch ein Bedenken. Wer hält denn die prophetische Rede? Joel selbst? Durchaus nicht, wenn man die Pause annimmt; in diesem Falle wird nämlich die Rede überhaupt nicht gehalten, sondern nur erzählt, dass sie gehalten ist und zwar unmittelbar von Jahve selbst. Zu diesem Ergebniss kommt man, wenn man Joels Rede mit 2, 17 enden lässt, dann supponiert, dass die Versammlung gehalten sei und weiter erzählt sein lässt, was sich ereignet hat. Man übersetze nur V. 13 f.: „Da erwachte Jahves Eifer für sein Land und er schonte sein Volk und Jahve hub an (tempus histor.) und sprach zu seinem Volke: Ich bin im Begriff euch Korn zu senden u. s. w.“ Es findet sich später kein Umsetzen der ersten Person mehr [1] die ganze Rede würde unter dieser Voraussetzung als von Gott

klare Beziehung aufgehoben. — Ebenso wird, wenn die Noth so gross ist Vs. 18 וַיַּחְמֹל עַל עַמּוֹ ganz unverständlich, denn von dem Herbstregen hat man nicht unmittelbar Nahrung. Dass es Herbstregen = Frühregen ist, folgt aus dem Erscheinen der Heuschrecken erst in der Sommerwärme, also nach dem Frühlingsregen = Spätregen מַלְקוֹשׁ.

1) Vs. 23 redet Jahve von sich in dritter Person, aber er ist redendes Subject, wie Vs. 25, 27; 3, 1, 3; 4, 1—3 beweisen. In 4, 9 bekommt das Volk den Auftrag von Jahve, die Kunde andern mitzutheilen, und hier legt ihnen Jahve die Worte in den Mund, redet also von sich in 3. Person, und befiehlt was man von ihm sagen soll. Dabei tritt zum Zeugniss dafür, dass als Redner immer Jahve selbst zu denken ist in אֵשֵׁב 4, 12 wieder die erste Person hervor, desgl. 4, 17 כִּי אֲנִי יהוה und 4, 21 וְנִקֵּאתִי דָמָם. — Es verhält sich also durchaus nicht so wie Credner angibt, der zu 2, 21 bemerkt: „Nach diesen Aussagen Gottes nimmt nun der Prophet wieder das Wort Vs. 21—24,“ und von Vs. 25 erklärt: „Unvermerkt fliesst nun die Rede des Propheten in die Jehovahs, in dessen Auftrag er bisher sprach, hinüber.“ Vielmehr redet hier überall und immer Jahve, nie und nirgend der Prophet, Jahves Rede wird wenn 2, 18 וַיְקַנֵּא gelesen und historisch übersetzt wird, einfach historisch wiederholt. Credner Auffassung folgt Meier zu 2, 21, bemerkt

an die Versammlung gehalten historisch berichtet werden. Doch sei dem wie ihm wolle, da in jedem Falle mit 2, 19 erst die prophetische Rede beginnt, über deren Anschluss an das Vorangehende das Urtheil offen steht, so ist es unsre nächste Aufgabe diese Rede selbst zu betrachten.

Jahve sagt dem Volke: Ich sende euch wieder Speise und lasse euch nicht wieder zum Gegenstande des Hohnes unter den Völkern werden. Den Heuschreckenzug vertilge ich, indem ich ihn in's Meer stürze, so dass sein Gestank aufsteigt.[1] Jubeln soll der Acker und die Thiere (zurückgehend auf 1, 10, 18 und daher den Zusammenhang beweisend) so wie die Söhne Zions (Rücksicht auf 2, 1 mit Beobachtung der Anordnung von 1, 10 — 2, 1), weil die Ländereien gesegnet werden mit Frucht, und die Verluste der jahrelangen Heuschreckenverwüstung zurückerstattet werden. Fürder soll das Volk nicht zu Schanden werden, da Jahve in seiner Mitte wohnt.

Hierauf giesse ich meinen Geist aus über alles jüdische Fleisch, nicht etwa universell über die Menschheit, denn nur eure (der Juden) Söhne, Töchter u. s. w. werden der Gesichte gewürdigt, dass auch über ihre Sclaven und Sclavinnen der Geist kommt, wird besonders betont, über andre kommt er nicht, denn die werden vernichtet. Alsdann geschehen Zeichen am Himmel und auf Erden, die Sonne wird zu Finsterniss, der Mond zu Blut, bevor Jahves Tag kommt, aber man erfährt gar nicht, wann diese Wandlung vorgeht, es ist dies nur ein ererbtes Stück der jüdischen Eschatologie, das hier vorausgesagt in 4, 15 erst in Erscheinung tritt. Wer Jahve bekennt wird gerettet, denn auf dem Zion und in Jerusalem wird ein Rest gerettet, wie Jahve gesagt hat (nämlich in Jes. 2, 4 und Mich. 4, 1, Jes. 4, 2; 10, 22 die also Joel kennt und citirt), so dass das jesajanische Dogma[2] von der Unantast-

aber zu 25 — 27: Das vom Propheten durch den Aufruf zur Freude 22 — 24 unterbrochne göttliche Orakel (das wäre ein kecker Prophet!) wird hier wieder aufgenommen, so dass sich Vs. 25 eng an V. 20 anschliesst.

1) Man beachte, dass dies nicht sehr erfreulich für die anwohnenden Juden gewesen sein würde, und dass daher einfach die Rhetorik des Autors für diese Wendung verantwortlich ist. Er hatte Jes. 34, 4 vor sich und setzte ותעל צחנתו zur Ueberbietung ein. — Wir lassen hier vorläufig die Meinung der neuern Ausleger bestehen, dass הצפוני den Heuschreckenschwarm bezeichne. Wenn Wünsche übrigens צחנה mit arab. صَخْنَةٌ erklärt, so hätte er dies Wort auch belegen sollen, es kennen dasselbe weder Golius noch Freytag und Qamus, es ist صنخة gemeint, das schon Gesenius im Thesaurus bietet.

2) Duhm Theologie der Propheten S. 159, 175.

barkeit Zions vorausgesetzt und überboten ist. Wenig glücklich ist überdiess die Reihenfolge der Ereignisse, erst Geistausgiessung, dann Zeichen, dann Rettung und Vernichtung; — es scheint passender erst Zeichen, dann Vernichtung und Rettung, endlich Ausgiessung des Geistes über die Geretteten.

Hiermit hat sich der Verfasser dem abschliessenden Theile des Endgerichtes genähert, denn wir sind hier auf vollkommen eschatologischem Gebiete, es handelt sich um letzte nicht um zeitliche und historische Entscheidungen. Zugleich erfahren wir, dass diese Endzeit die ist, in der Jahve die Gefangenschaft Juda's und Jerusalem's, die also zur Zeit des Redners oder Schreibers noch andauert, wenden wird 4, 1.[1]

In dieser Endzeit also versammle ich, sagt Jahve, alle Völker und bringe sie in das Thal Jahvemal,[2] um mit ihnen darüber in's Gericht zu gehen, dass sie mein Erbe unter den Völkern zerstreut und mein Land zertheilt haben. Wieder folgen concrete Bilder von der Geringschätzigkeit, mit der diese Völker die Judäer behandelt und dadurch Jahves Eigenthum (נחלה) verletzt haben. Aber die Vorstellung zieht sich alsbald enger zusammen, statt aller Völker Vs. 1 haben wir hier nur Tyrus, Sidon und Philistäa, die Söhne Javans bleiben aus dem Spiele, und die kritisch unsichern Sabäer überdauern sogar das Gericht, denn ihnen werden die Söhne der Schuldigen verkauft. Sonach ist doch wieder nicht von allen Völkern die Rede, sie müssten denn als Zuschauer gedacht werden, und die Schilderung die auf ein universales Gericht angelegt ist, engt sich alsbald auf ein nur theilweises ein. Das Gericht erfolgt durch einen Sieg[3] der zurückgeführten und gesammelten Judäer über die drei genannten Völker, deren Söhne in die Hand der Judäer verkauft werden. Bei dieser Ankündigung ist der Affect der Rede so lebhaft, dass die fremden Völker als anwesend, und das Gericht schon im

1) Nach 4, 1 sind die ימים ההמה und die עת ההיא diejenige, in der die Zeichen von 3, 3 und die Geistesausgiessung von 3, 1 schon erfolgt ist oder eben erfolgt, und zugleich diejenige „in der ich die Gefangenschaft Judas und Jerusalems wenden werde.“ Die Gleichheit der Zeit des שוב שבות und der Geistesausgiessung u. s. w. steht also fest, und sie macht schon dem Hieronymus zu schaffen.

2) So nach Mal, Malstatt = Gerichtstätte möchte ich das עמק יהושפט in Ermanglung eines bessern Ausdrucks wiedergeben.

3) Das ist der Sinn des מכרתי 4, 8 nach Analogie von Richter 2, 14; 3, 8; 4, 2; 10, 7. Dass für אתכם steht בניכם, hat seinen Grund in der Rückbeziehung auf בני יהודה und בני ירושלם in Vs. 6, so wie in dem zukünftigen Eintreten der ganzen Sache.

Vollzuge begriffen vorgestellt wird, so dass Jahve mit den fremden Völkern direct spricht, wie er im Gerichte etwa sprechen würde.[1]

In Wahrheit sind sie nicht da, und darum sollen die Judäer Vs. 9 das Vorangehende unter den Völkern verkünden und den heiligen Krieg rüsten,[2] der im Thal Jahvemal, wo Gott zu Gericht sitzt, entschieden wird. Höchst auffallend ist dabei Vs. 11 die Anrede: Dorthin führe hinab Jahve deine Helden (Engel), die ganz gegen die Situation ist, so wie der Jussiv Vs. 12 und der beschränkende Zusatz מִסָּבִיב: Sie mögen sich rühren und hinaufsteigen zum Thale Jahvemal, denn dort sitze ich zum Gericht über alle Völker von ringsum, da doch Vs. 2 ein Gericht über alle in Aussicht nahm.[3] — Das Hinaufsteigen יַעֲלוּ deutet darauf hin, dass der Verfasser sich das Thal Jahvemal zu Jerusalem denkt, ein Thal das er sofort anders, nämlich עֵמֶק הֶחָרוּץ Thal der Entscheidung, wie man meist deutet, nennt. Hier sollen die Judäer mähen, und die übervollen Keltern treten, nachdem sie zuvor ihr friedliches Ackergeräth im Gegensatz zu Mich. 4, 3. Jes. 2, 4 in Kriegswaffen umgewandelt haben. Warum nun hier wieder Sonne, Mond und Sterne sich verdunkeln Vs. 15, nachdem sie schon 3, 4 sich verdunkeln sollten, ist ebenso wenig einzusehen, wenn es nicht ein ererbtes Stück der eschatologischen Schilderung wäre, wie es in Vs. 14 seltsam ist, dass der Tag Jahve's jetzt nahe sein soll, während man meint, er habe schon begonnen. Schaut man von hier rückwärts, so sieht man, dass von 2, 19 an alles nur Vorbereitung ist, und hier erst der Hauptschlag erfolgt; so ist denn auch 3, 4 die Verdunklung nur angekündigt, aber noch nicht eingetreten.

Meint man nun nach Vs. 8, 13, die Juden sollten die Heiden würgen, so enttäuscht uns Vs. 16 wiederum vollständig, denn hier ist Jahve selbst der Vollstrecker des Gerichts. Er brüllt wie ein Löwe von Zion (Amos 1, 2) und setzt die Welt in Zittern, während er sein Volk schützt. Eine Schilderung dieser Vernichtung dieses טֶבַח יְהוָה Jes. 34, 1 f. wird nicht gegeben, statt dessen lesen wir die Verheissung,

1) Daher Vs. 4. מה אתם לי Vs. 5 לקחתם מחמדים u. s. w.

2) Hitzig bezieht dies Rüsten und Umschmieden der Sensen zu Schwertern neuerdings auf die Heiden, doch gegen die Ordnung der Rede.

3) Charakteristisch für die Präcision der Darstellung ist wieder, dass hier Wünsche abermals eine Pause eintreten lässt, weil der göttliche Richterspruch zwischen inne liege. Das ist grade kein Lob für den Schriftsteller. Eine andre Pause notirt Meier zu 2, 12—14. Sind das nicht schlechte Hülfen um den Mangel an Entwicklung im Joel zu verdecken?

dass Jerusalem nicht wieder von Fremden betreten werden soll, da es von Jahve bewohnt und beschützt ist.[1]

Nun folgt die Zeit des reichen Landessegens, während Edom und Aegypten wüste werden; wegen der Gewalt, die sie an den Juden gethan, indem sie in ihrem eignen Lande unschuldiges Blut vergossen haben, d. h. Juden ermordet haben,[2] wird Juda und Jerusalem (von Israel oder einer Wiedervereinigung ist nicht die Rede) in Ewigkeit bewohnt sein.[3]

Es wird der Mühe lohnen die Stufen dieser eschatologischen Schilderung kurz zusammenzustellen. 1) Verheissung von Nahrung und Versichrung, das Volk werde nicht wieder zur Schmach werden, 2) Ausgiessung des Geistes über die Juden, die prophezeien (Zungen reden), Gesichte und Träume schauen werden, 3) Ankündigung der Wunder am Himmel, die vor dem eigentlichen Tage Jahve's eintreten, 4) Belehrung dass auf dem Zion und in Jerusalem sichere Zuflucht ist, für die von Jahve Berufnen,[4] 5) Versammlung aller Völker (wann? in welchen Tagen),[5] 6) Bedrohung von Tyrus, Sidon und Philistäa, statt aller, 7) Wiedersammlung der zerstreuten Juden, denen jene übergeben werden. 8) Befehl an die Juden (die wiedergesammelten der Zukunft? oder die 2, 18 im Tempel versammelten, von denen uns berichtet wird, 2, 19 a ויען יהוה ויאמר, dass ihnen Jahve diese Rede sprach?) dies unter den Völkern zu verkünden, 9) Befehl sich zum Kriege gegen die Heiden zu rüsten,[6] 10) Befehl an die Völker allzumal (כָּל־הַגּוֹיִם neben

1) Lebt Joel um 870 so müssten die Fremden, die vorher in Jerusalem waren, die Aegypter des Šišaq sein; diese lagen damals hundert Jahre zurück, und dass sie wirklich eindrangen und nicht etwa abgekauft werden, sagt 1 Kön. 14, 25 durchaus nicht.

2) Ebenso möglich ist vorläufig die andre Beziehung der dritten Person des Pronomens: Weil die Philister und Edomiter in ihrem (der Juden) Lande gemordet haben.

3) Auf die Schwierigkeit des וְנִקֵּיתִי u. s. w. 4, 21 gehen wir hier nicht ein; vgl. unten.

4) Oder für die, die Jahve anrufen, was reell gleichbedeutend.

5) Beim Schein eines Programms bleibt hier die Zeitbestimmung unklar. Der Sache nach geschieht es nach der Geistesausgiessung, dann aber sind Nr. 3 und 4 ungeschickt und die Steigerung verderbend eingesetzt. Man erfährt hier schon im Voraus, was 4, 15 f. eintritt.

6) Es wiederholt sich die Frage, wer sich rüsten soll, die Versammlung von 2, 18, die dies Alles hört, oder die in Zukunft gesammelten Juden. Natürlich sind die letztern in Wahrheit gemeint. Wir werden finden, dass die Versammlung 2, 18 auch eine ideale Versammlung ist, die beim Weltgerichte Statt haben wird.

מִסָּבִיב 4, 11) sich zu versammeln, 11) Aufforderung an die Juden dieselben zu vernichten, 12) Verdunklung der Sonne u. s. w. 13) Eingreifen Jahves, worauf die Erde erbebt, und er seinem Volke eine Schutzstätte gewährt, 14) Immunität Jerusalems gegen feindliche Eroberungen, 15) Segen und Wasser über das Land Juda, 16) Verwüstung von Aegypten und Idumäa, 17) Verheissung ewiger Blüthe für Juda und Jerusalem.

Ich vermag in dieser Stufenfolge nicht einmal völlige Consequenz und Klarheit, geschweige denn Grossartigkeit und geistvolles Anschauen, oder gar ein tiefreligiöses Durchdringen des Planes Gottes mit seinem Volke zu erblicken, Alles hier ist äusserlich, es ist Situationsmalerei und der Gesinnung nach ist es fleischlich, jüdisch-particularistisch, es ist das Sinnen eines Mannes, der noch tief in den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* befangen ist und engen Blick hat (1, 13).

Ein so scharfes Urtheil will bewährt sein. Anfang und Ende der Weissagung ist reichliche Nahrung und Blüthe des Landes Juda und der Stadt Jerusalem, die Feinde werden vernichtet, nicht dem Dienste des wahren Gottes gewonnen. Mich. 4 ziehen die Heiden nach Jerusalem am Ende der Tage, um dort von Jahve belehrt zu werden, wie früher nur Israel von Gott belehrt war, diese ihm bekannte Stelle dreht Joel in ihr Gegentheil um. Von einer Unterscheidung der Schlechten im Volke ist bei Joel nicht die Rede, alle sind gut, welche Jahve anrufen, die Juden bilden als Gesammtheit einen Gegensatz gegen die zu vertilgenden (Nachbar) Völker, während der jüngere Jesajas sehr wohl in seiner Eschatologie die Bösen auch aus den Juden ausscheidet Jes. 65, 11 ff. Derselbe lässt 66, 16 Jahve die treulosen Judäer vernichten, die Völker aber V. 20 in ein Verhältniss zum Tempel in Jerusalem treten und Opfer bringen wie Israel, ja sogar Priester und Leviten wählt sich Jahve aus ihnen,[1] nicht die Nationalität, sondern die Treue gegen Jahve verleiht den Sitz im zukünftigen Gottesreich. Zacharja lässt die das Gericht Ueberlebenden von den Heiden sich an Jahve anschliessen, die widerwilligen Heiden aber durch Regenmangel strafen 14, 16. Vgl. Zephanja 3, 8. Einen so reinen Gegensatz zwischen an sich verdammten Heiden und an sich geretteten Juden bieten ältere Propheten nicht, bei denen Angehörigkeit an Juda noch nicht die Garantie des Heiles für den Einzelnen bietet, von dessen sittlichen Deficit aber Joel nie redet, nach welchem das genus judaicum als solches gesichert

1) Von andern wird dies auf Israel im engern Sinne bezogen, aus denen Priester gewählt werden sollen, während nach 61, 5 die Heiden als Winzer und Bauern in Israel dienen.

ist. Wir haben hier den höchsten Particularismus, was die Sabäer sollen, sagt Joel nicht. Bestehen sie nach Jes. 60, 6 oder als Textfehler?

Weiter lässt Joel den Geist ausgegossen werden, nicht über alles Fleisch, wie die Worte lauten, sondern nur über Juda,[1] er folgt darin Ezechiel 39, 29. Bei diesem aber kommt der Geist nach dem Gerichte über Gog, und das ist passend, bei Joel kommt er vorher und jedenfalls verfrüht. Und was wirkt dieser Geist? Er bezeugt ihnen nicht, dess sie Kinder Gottes sind Röm. 8, 16, denn darüber zweifelten Joels Zeitgenossen nicht, seine Frucht ist auch nicht Friede, Freude, Gerechtigkeit, Heiligkeit, sondern Träume, Visionen und Zungenreden.[2] An den Früchten sollt ihr sie erkennen! Bei Jesajas 42, 1; 44, 3 wirkt der Geist anders, und wenn in letzterer Stelle der vom Geist getroffne von sich sagt ליהוה אני, so erinnert das an das *πνεῦμα ἐν ᾧ λέγομεν· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.*

Wie wenig wesentlich ihm die Geistausgiessung ist, zeigt sogleich die folgende Nummer des Programms, die Verdunklung der Sonne und Verwandlung des Mondes in Blut, so wie die Ankündigung von Jerusalems Immunität. Beide Nummern kommen in 4, 14, 15, 16 genau zur Ausführung, aber weshalb sie hier vorher angekündigt sind, das begreift man nicht; lässt man sie aus, so wird eine Art von Steigerung gewonnen, indem der Ausgiessung des Geistes alsdann wenigstens das Gericht über die Völker folgt, aber auch so ist die rechte Steigerung unwiderbringlich verloren, weil der Geist eben zu früh gesandt ist.[3] Das Einsetzen dieser Nummern erklärt sich nur aus der Unterstellung, dass Joel sie in ältern apocalyptisch-eschatologischen Reden vorfand und als unentbehrliche Ingredienzen entlehnte, und nur aus der gleichen Unterstellung lassen sich die folgenden Positionen ableiten. Joel fand die einzelnen Elemente, die er nicht eben geschickt verknüpft hat, vor, entlehnte sie und gab ihnen eine Ordnung, aber er ist das genaue Gegentheil von prophetischer Originalität. Wie er die Heiligkeit und Sicherheit der Stadt Jerusalem aus Jesajas hat, so die Aussgiessung des Gei-

1) Hengstenberg Christologie I 383: „Die Theilnahme der Heiden an der Ausgiessung des Geistes Gottes kam hier zunächst nicht in Betracht.“

2) Das wird dies נִבָּא am nächsten treffen.

3) Wie fühlbar dies ist beweist z. B. Knobel im Prophetismus II 142, wo er die Reihenfolge ganz willkürlich umstellt, nämlich 1) die Phaenomene 3, 3; 4, 15, dann 2) die Vertilgung der Völker 4, 2—14, 24; weiter 3) Rettung der Jahve Anrufenden 3, 5 endlich 4) Beglückung Juda's 4, 16—21, schliesslich 5) Ausgiessung des Geistes 3, 1. Das heisst den Autor auf Kosten seiner Vernichtung retten.

stes aus Ezechiel 39, 29, die Himmelsphaenomene aus Ezech. 32, 7; Jes. 60, 19; 24, 23 und die Versammlung aller Völker zum Gericht aus Jes. 34, 1. Aber hier liegt wieder eine Unklarheit in Joel, grade wie in Jes. 34 auch, wo alsbald das allgemeine Gericht auf Edom eingeschränkt wird.

Weshalb weiter erst die Heiden dann die Juden versammelt werden, weshalb die Juden sich zu einem Kampfe rüsten sollen, den sie nachher nicht kämpfen, sondern wozu sie nur aufgefordert werden,[1] weshalb grade an dieser Stelle, beim Beginne des Kampfes die Dunkelheit eintritt, die übrigens nachher nicht wieder beseitigt wird, das dürfte schwer zu sagen sein, wenn es nicht eine Zusammenstellung älterer bei eschatologischen Gemälden vereinzelt sich findender Züge wäre. Die Vertilgung der Feinde durch Israel liegt Micha 5, 8 vor, wo Israel unter den Völkern „wie ein Löwe unter den Herden“ wüthen soll, also lässt Joel Juda zum Kämpfen auffordern; — die Versammlung der Völker für diesen Zweck und ihre Bestrafung durch Jahve hat Zephanja 3, 8 (wo aber dann Vs. 9 die Völkern lernen Jahve anzurufen); dass erst darnach Israel gesammelt wird, dürfte auch aus Zephanja 3, 19—20 stammen, wo es aber als confirmatio die Rede schliesst und nicht etwa die Reihenfolge der Ereignisse bestimmt, wie dies bei Joel der Fall ist. Uebrigens lässt Zephanja aus Israel die unwürdigen Elemente beseitigt werden 3, 11, was dem Joel nicht einkommt. Zacharja 12, 9; 14, 3 lässt Jahve die Völker ebenfalls vertilgen, die Geistausgiessung aber darnach eintreten, die Joel vorweg nimmt. Dieser Geist ist bei Zacharja ein Geist der Busse und Bekehrung, bei Joel nicht. Folgt nun im Joel 4, 18 die Eröffnung einer Quelle, so dürfte die Reihenfolge (Völkergericht, Quelle) durch Combination von Zach. 13, 1 und 14, 8 bedingt sein, da die erste Stelle unmittelbar nach dem Gericht und der Geistausgiessung 12, 10 eine Quelle zur Entsündigung eröffnet werden lässt, neben der oder statt deren in der zweiten Stelle eine Bewässerungsquelle erscheint, die für Joel die natürliche ist, da sich's um Erntesegen handelt. Folgt nun das Eintreten der Dunkelheit und dann statt des Kampfes der Juden ein Eingreifen Jahve's, so lieferte Jes. 34, 3 f. die Veranlassung. Da hier Jahve selbst kämpft, bedarf es des Lichtes nicht, im Gegentheil, das Dunkel steigert das Schreckliche der Schilderung einer Vertilgung durch die unwiderstehliche Gewalt Jahve's, bei Joel dagegen ist keine Concinnität in der Reihe der Ereignisse, da erst Auffor-

1) Sollen wir auch hier wieder nach 4, 14 eine Pause in der prophetischen Rede annehmen? Das Auskunftsmittel ist einfach.

derung zum Kampfe an die Israeliten ergeht, dann Finsterniss eintritt, was für die Kämpfenden misslich wäre,[1] endlich Jahve eingreift.

Wie aber geschieht dies? Er lässt seine Stimme ertönen, die Erde erbebt, und man sollte meinen die Feinde sinken hin, — aber nein, er ist eine Zuflucht für sein Volk, von dem man nicht weiss, wodurch es so bedrängt ist. Sollten die Heiden ihm zu heftig in dem Kampfe zugesetzt haben? Doch wohl nicht, denn vorher war es ja nur ein Mähen der Feinde durch die Israeliten: Streckt die Sichel aus, das Getreide ist reif, tretet zu, denn die Kelter ist voll! Hier ist also wieder ein Mangel an Schärfe und Klarheit, der sich daraus erklärt, dass der eschatologische Kampf Jahve's gegen die Feinde aus Jer. 25, 30 combiniert ist, mit dem andern eschatologischen Gedanken, dass Jahve sein Volk rettet und seine Zuflucht ist, aus Jes. 4, 6 und ähnlichen Stellen, in denen die Unantastbarkeit Jerusalems verkündigt wird. Speciell Jer. 25, 30 finden wir auch die Kelternden דֹּרְכִים, wie bei Joel die Kelterkufe.

Betrachten wir endlich den Schluss, so ist die Androhung einer Verwüstung Aegyptens und Edoms zwischen den Zügen, die den Segen schildern, höchst seltsam.[2] Warum grade diese beiden Völker, und in dieser Combination? Auf diese berechtigte Frage erhalten wir wunderliche Antworten. Zunächst sagt Credner, das Suffixum in בְּאַרְצָם könne sich nur auf die Juden beziehen, so dass bei einem feindlichen Einfalle in Judäa von Seiten der Aegypter und Edomiter „unschuldiges Blut“ vergossen sei. Dabei wäre doch sehr zu beweisen, dass das Suffixum nicht anders bezogen werden könne, ja müsse, und in der That hat es Hitzig's feinem Sprachgefühle sich aufgedrängt, dass das Vergiessen von

1) Zweckmässiger werden Gen. 19, 11 die Sodomiten mit Blindheit geschlagen, ebenso werden 2 Kön. 6, 18 die Damascener zeitweilig blind. Weniger zweckmässig ist die Blindheit der Ausleger zu Ps. 11, 2, die die Bösen im Finstern auf die Guten schiessen lassen. Das wäre Munitionsverschwendung, die dem Commentator geringfügiger erscheint, als einem ordentlichen Schützen, der sich bedenkt seine Pfeile zu vergeuden. Auch meuchlings passt nicht, das Delitzsch mildernd einsetzt, denn die Wirren von denen der Psalm redet, sind öffentliche, es ist ein wahrer Kampf, indem man nicht meuchlings noch im Dunkeln schiesst. Für לִירוֹת בְּמוֹ־אֹפֶל לְיִשְׁרֵי־לֵב schreibe besser לִירוֹת בְּמוֹ אַף לְיִשְׁרֵי־לֵב, das ל ist falsch verdoppelt. Vgl. Ps. 55, 4 בְּאַף. Zum Dativ ל הוֹרָה 2 Chr. 35, 23 auf Jemand zielen. Ps. 91, 5 fliegt der Pfeil am Tage.

2) Der neueste Commentator Wünsche sagt ganz harmlos: Aus der Masse feindlicher Heidenvölker werden noch zwei vom Propheten hervorgehoben, die für ihre verdienten Frevelthaten der göttlichen Strafgerechtigkeit noch nicht anheimgefallen!! Nach dem Gerichte!

„unschuldigem Blute“ kein Ausdruck ist, mit dem ein feindlicher Ueberfall bezeichnet wird, sondern dass dies einen Mord bezeichnet, der an einem ruhigen und friedlichen Einwohner begangen wird.[1] So richtig Meier, während von Wünsche dieser Umstand nicht beachtet ist. Verbietet aber hiernach der Wortlaut, an einen Kriegszug irgend welcher Art zu denken, so haben wir uns nicht drauf einzulassen, ob hier Sisaq's Einfall c. 970, also hundert Jahre vor Joel's angeblicher Zeit, gemeint sei, noch viel weniger aber uns auf 2 Kön. 8, 20, 22 und 2 Chron. 21, 8—10 zu beziehen, wo es nach Wünsche „zu Blutvergiessen“ kam, denn bei dieser Auffassung kommt der Ausleger sogar mit dem Suffix in בְּאַרְצָם in Conflict. Sisaq nämlich hätte das „unschuldige Blut“ in Palästina bei seinem Kriegszuge vergossen während 2 Kön. 8, 20, 22 die Juden in das Land der Edomiter einfielen und dieselben in ihrem eignen (der Edomiter) Gebiete schlugen,[2] so dass hier באַרצם bedeutete in Edom, vorher in Judäa! Wie man bei einem solchen Einfall in das Gebiet eines aufständischen Volkes vom Vergiessen „unschuldigen Blutes,“ also von Mord, reden kann, bleibt unfassbar, auch dann noch wenn die Juden geschlagen wurden, was allerdings der wahre Sinn von 2 Kön. 8, 20 sein muss, im Gegensatz zu dem verdorbnen Wortlaut, der seine Vorlage zu stark gekürzt hat und unklar geworden ist.

Der Sinn der Worte אֲשֶׁר שָׁפְכוּ דָם נָקִיא[3] בְּאַרְצָם ist entweder der, dass die Juden in ihrem Lande unschuldiges Blut vergossen haben, und das ist durch den Zusammenhang ausgeschlossen, oder das die Heiden dies in dem ihrigen thaten, und das ist die einzig mögliche Deutung, die Annahme dass Aegypter und Edomiter in Judäa „unschuldiges Blut“ vergossen hätten, ist eben durch diesen Ausdruck verboten.[4] So

1) Vgl. den Ausdruck Deut. 19, 10, 13; 21, 8; 27, 25; 1 Sam. 19, 5; 2 Sam. 3, 21; 2 Kön. 21, 16; 24, 4; Ps. 94, 21; 106, 38; Spr. 6, 17; Jes. 59, 7; Jer. 7, 6; 22, 3, 17; 26, 15. Das sind neben Jon. 1, 14 alle Stellen wo דם נקי vorkommt, keine geht auf Krieg, alle auf Mord.

2) So nach dem Wortlaut der lückenhaften und verdorbnen Stelle, zu der Thenius zu vergl. der die Joelstelle wieder herbeizieht und meint, bei diesem Abfall Edoms seien Juden in Edom erschlagen. Dabei passt aber das Suffix in באַרצם wieder nicht, man müsste dann die Beziehung auf Sisaq ganz fallen lassen und an irgend wann in Aegypten weilende Juden denken, die dort ermordet wären.

3) Da wir Joel in die Nähe von Maleachi und Jona rücken, sei darauf gewiesen, dass nur hier und Jona 1, 14 נקיא mit Alef geschrieben ist.

4) Anders Hengstenberg Christologie I 337: „Das unschuldige Blut führt auf einen Eroberungskrieg und feindlichen Ueberfall“ nämlich der Aegypter unter Rehabeam 1 Kön. 14, 25 und der Edomiter, während David in Arabien und am Euphrat mit den Aramäern Krieg führte. Merkwürdig, dass dann trotz

wird es also darauf ankommen Möglichkeiten aufzusuchen, wann jene Judenhetze in Aegypten und Edom denkbar ist, zur Zeitbestimmung des Joel darf und kann man diese Stelle nicht verwenden, so häufig es auch geschehen ist. (Vgl. den Eingang S. 4).

Für das Räthsel, warum grade diese Drohung zwischen die Schlusssegnungen kommt, erhalten wir keine Erklärung. Dennoch liegt hier etwas zu Grunde, das dem Propheten wichtig war, und vielleicht kommt er in Vs. 21 darauf zurück, indem er sagt: Jene Länder werden verwüstet, Juda bleibt ewig bewohnt, וְנִקֵּיתִי דָמָם לֹא נִקֵּיתִי. Was bedeuten diese Worte, und ist das Suffix in דמם parallel dem in ארצם?

Ist נִקָּה hier Piel,[1] so bedeutet es für unschuldig ansehen, erklären, ungestraft lassen; dies Verbum fordert den Accusativ der Person und des מִן der Sache, wie וּמֵעֲוֹנִי לֹא תְנַקֵּנִי Job 10, 14, es hat zum Object stets eine Person und heisst niemals sühnen,[2] dies ist כִּפֶּר c. בְּעַד. Adjectivisch kann נָקִי zu דָם treten, weil דָם = נֶפֶשׁ also lebendig und persönlich ist. Dann ist נִקֵּיתִי דָמָם nach Analogie von צִדְּקָה נַפְשָׁהּ Jer. 3, 11 welches heisst: Sie hat ihre Seele (sich) gerecht erwiesen, mehr als die abtrünnige Schwester Juda, aufzufassen: Ich erkläre, (mache) ihr Blut zu einem נָקִי, zu einem reinen, das ich (vordem) nicht für נָקִי erachtet habe. Nun fragt sich weiter, auf wen geht das Suffix in דָמָם?

dieser bestimmten Historisierung behauptet wird: Aeg. und Edom stehen individualisierend zur Bezeichnung der Feinde des Volkes Gottes überhaupt, doch in Beziehung auf Thaten, die von den *gewöhnlich sogenannten* Aegyptern und Edomitern ausgegangen. Man kann die Verlegenheit, mit dem Texte auszukommen nicht naiver bekennen; historisch und nicht historisch, sogenannte Aegypter und doch keine Aegypter.

1) Liest man es als Niphal, dann lässt sichs gar nicht construieren.

2) Wenn Wünsche schreibt: נִקָּה für rein oder unschuldig erklären von einer verbrecherischen Sache: dieselbe durch Bestrafung sühnen; — so hat er sich den Beweis dafür erlassen, dass das Wort überhaupt mit einem Accusativ der Sache, abgerechnet דם aus dem oben angeführten Grunde, irgendwo vorkommt. נקה wird nicht mit dem Accusativ der Sache verbunden, es enthält einen moralischen Begriff, der nur von Personen ausgesagt werden kann (Hitzig). Derselbe Grund entscheidet auch gegen Hitzig's Fassung als eines (sit venia verbo) privativen Piels hinwegreinigen, nach Analogie von חִטֵּא, denn das Blut kann nicht Object dazu sein. Das Missverständniss von נִקָּה = sühnen, hinwegreinigen, zieht nun sofort einen Sprachfehler nach sich, denn mit jener Auffassung verbindet sich die von דָמָם als Blutschuld, die gesühnt werden soll; dann müsste aber hier דְּמֵיהֶם stehen, denn nur דָּמִים bedeutet Blutschuld, דָּם im Sing. hat diesen Begriff nicht speciell, wie ich an einem andern Orte zeigen werde. Credner irrt, wenn er דָמָם für das von den Feinden vergossene Blut der Israeliten erklärt.

Wer נקה durch sühnen oder hinwegreinigen, דָמָם mit ihre Blutschuld interpretiert, kann dieses Suffix gar nicht deuten. Bezieht er es auf die Juden, so sagt der Vers: „Ich sühne der Juden Blutschuld, die ich bisher nicht gesühnt habe“; das aber ist nach dem Hereinbrechen der herrlichen Endzeit an dieser Stelle zu spät gesagt. Bezieht man es auf die Heiden: Ich sühne der Heiden (Edomiter?) Blutschuld, so verschiebt sich der Begriff von נִקָּה noch eine Stufe weiter und wird zum Strafen, während es doch ungestraft lassen heisst, und überdies ist ja dies schon in Vs. 19 ausgesprochen, denn dass die Blutschuld der Heiden ungestraft bleiben soll, das geht gar nicht an. Ebensowenig kann die der Juden ungestraft bleiben. Dabei ist ganz abgesehen von der falschen Deutung sowohl des נִקָּה als des דָמָם.

Deuten wir dagegen נִקָּה richtig als für נָקִי erklären, so ist דָמָם durchaus klar und einfach auf das unmittelbar voranstehende Juda und Jerusalem zu beziehen: Ich erkläre Juda's und der Bewohner von Jerusalem Blut für נָקִי, oder kürzer ich erkläre die Judäer des messianischen Zeitalters für נָקִי LXX *ἀθῷος, δίκαιος* Syr. ܙܟܝܐ, ܚܣܝܐ, rein, heilig, und das reine Blut darf nicht vergossen, vom Volke fürder keiner getödtet werden, was früher in Aegypten und Edom geschehen ist, ohne dass die Strafe darauf erfolgte. Diesen durch strenge lexicalische und grammatische Analyse gewonnenen Sinn, — da die alten Auslegungen gegen beide Führer, Lexicon wie Grammatik verstossen, — bestätigt Jon. 1, 14, Deuter. 21, 8 אַל תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקֶרֶב עַמְּךָ, d. h. Setze nicht unschuldiges Blut in die Mitte deines Volkes; dies nämlich würde auf das Volk als Last oder Verbrechen fallen. Das Blut des hier, unbekannt von wem, Ermordeten ist דָּם נָקִי, das nicht bleiben soll in der Mitte des Volkes, weil es Rache heischt; danach ist נִקֵּיתִי דָמָם = נתתי דמם נקי ich erkläre ihr Blut (Seele, Leben) für unantastbar, keiner soll sich an ihnen vergreifen. Hiernach hat die LXX mit ihrem *καὶ ἐκζητήσω τὸ αἷμα αὐτῶν καὶ οὐ μὴ ἀθῳώσω* sachlich vollkommen Recht, und נִקֵּיתִי gelesen, nicht נִקַּמְתִּי wie Gesenius vermuthet hat, denn נִקַּמְתִּי wäre einmal ein zu grober Ausdruck, der zudem des feinen Nebensinnes entbehrt, wonach das Blut in Wahrheit נָקִי ist und darum den Schutz verdient, — sodann aber setzt die LXX für נקם nicht *ἐκζητεῖν,* die Wahl dieses Wortes führt also nicht auf נִקַּמְתִּי hin, sondern gradezu davon ab. Woher hat aber Joel den ganzen Zug? Man lese Jer. 25, 29! Dort werden die Judäer nicht für rein erklärt לֹא תִנָּקוּ, hier werden sie es, נקיתי דמם, nach dem dies vorher, wie Jeremias angegeben hat, nicht geschehen. Diese Auffassung des Joelschlusses findet sich schon im Midrasch, dessen Verhältniss zu Joel wir später darlegen werden,

wenn es zu Deuter. 32, 43 in Sifre Pisq. 333 heisst: כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב: שתי נקמות נקם על הדם ונקם על החמס: ומנין אתה אומר שכל חמס שחמסו אומות העולם את ישראל מעלה עליהם כאלו דם נקי שפכו? שנאמר וקבצתי את כל הגוים והורדתים אל עמק יהושפט ונשפטתי עמם שם וגו' מצרים לשממה תהיה ואדום למדבר שממה מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי בארצם: באותה שעה ויהודה לעולם תשב וגו' ונקיתי דמם לא נקיתי וגו' d. h. Denn das Blut seiner Knechte wird er rächen und die Rache bringt er zurück Deut. 32, 43; nämlich zwei Rachevergeltungen, eine für das Blut und eine für die Gewaltthat. Woher weisst du aber, dass Gott jede Gewaltthat mit der die Völker der Welt Israel unterdrückt haben, so über sie bringen wird, wie wenn sie unschuldiges Blut vergossen hätten? Weil es heisst: Ich sammle alle Völker und führe sie in's Thal Josaphat und rechte dort mit ihnen, weiter: Aegypten und Edom werden wüst werden, wegen der Gewaltthat an den Israeliten, da sie in ihrem Lande unschuldiges Blut vergossen. Zu dieser Zeit wird Juda für ewig bewohnt werden und ich erkläre ihr Blut, das ich zuvor nicht für unantastbar erklärt habe, für unantastbar. — Die altjüdische Auslegung denkt also bei unserm נִקָּה weder an wegreinigen noch an rächen, sondern nach dem Zusammenhange an heiligen, weihen.

Den gleichen Gedanken drückt das Targum von Jes. 4, 4 aus, erst wenn das Blutvergiessen in Jerusalem aufhört, kann der Höchste dort seinen Sitz nehmen.

Schliesslich stellt sich dann heraus, dass die in ihrer Verbindung zunächst unverständlichen Worte sich trefflich in den Gedankengang des Redeschlusses fügen. Von 4, 17 an folgen die Züge der glücklichen Endzeit sich so: Jerusalem wird ein קֹדֶשׁ, ein für Jahve abgesondertes Heiligthum, das Land wird fruchtbar und wasserreich. Aegypten und Edom werden dagegen wüst, weil sie Juden, die in ihren Grenzen ansässig waren, unrechtmässig gemordet haben, Juda und Jerusalem werden bewohnt, und die Bewohner, die ehemals nicht unantastbar waren, fortan unantastbar, während Jahve in Zion thront. Vgl. Ezech. 36, 33.

Warum aber Joel in dies theokratische Schlussbild auch die Figuren von Aegypten und Edom aufgenommen hat, das bliebe ein Räthsel, wenn nicht Ezechiel es löste, dessen eschatologische Vorstellungen, abgesehen von der Wiedervereinigung Israels mit Juda Ezech. 37 durch Joel zusammen mit den Weissagungen über fremde Völker in ein Compendium eschatologischer Dogmatik verarbeitet worden sind. Die Parallele beginnt mit Ezechiel 25, 15, die 25, 1—14 vorher behandelten Ammon und Moab sind nicht mit einbezogen.

Ezech. 25, 15 wird Philistäa, 26, 1—28, 19 Tyrus, sodann 28, 20—26 Sidon, ferner Ezech. 29, 1—32, 32 Aegypten, Ezech. 33—34 Juda-Israel und Ezech. 35 Edom behandelt, woran sich in 36—39 endgerichtliche Reden schliessen, die Joel ebenfalls benutzt hat, wie wir noch sehen werden. Genau dieselben fremden Völker und keine andern erwähnt Joels apocalyptische Darstellung und zwar in gleicher Folge, Tyrus, Sidon, Philistäa (nachgestellt) 4, 4, Aegypten, Edom 4, 19. Die von Ezechiel mit שממה bedrohten Aegypter und Edomiter sollten nicht übergangen werden, wo konnten sie stehen? Sie stehen überall nicht passend in Joels Entwicklung des Endgerichtes, da er nicht consequent ist, und weder alle Völker vertilgt werden, noch die Juden wirklich mit ihnen fechten lässt, — indess wo sie stehn, stehen sie immer noch am Besten, weil ihre שממה einen wenigstens rhetorisch motivierten Gegensatz zur reichen Fülle Judäas bildet. — Dass Joel aber die Morde der Aegypter und Edomiter speciell hervorhebt, hat vermuthlich seinen Grund in dort erfolgten Judenhetzen.

Machen wir uns, um über Joels Verhältniss zu seinen Vorgängern reden zu können, zunächst einmal seine eigne Situation klar, unter welchen Umständen, an wen, wo verfasst er seine Rede und denkt sie gesprochen, was lässt er unwillkürlich von den Zuständen seiner Zeit durchblicken? Die Aeltesten und alle Bewohner des Landes sollen sie hören. In einer solchen Zusammenstellung (senatus populusque Romanus) sind הזקנים nicht „Greise“ mit langer Lebenserfahrung, sondern Aldermen, Aeltermänner, Vorsteher, eine Bedeutung, die dem Wort in seiner absoluten Verwendung mit dem Artikel auch so schoni nne wohnen würde, wenn כל־ישבי הארץ nicht dabei stünde. Neben diesen werden Priester erwähnt und zugleich ein geregelter Tempeldienst in Jerusalem vorausgesetzt, dem durch schlechte Ernte ein Mangel an Wein und Getraide drohen würde. Wie gross soll man „das Land“ denken, in dem eine Heuschreckenverwüstung Wein und Getreide gänzlich vernichtet? Wie gross, wenn die Aeltesten und die Bewohner alle eine solche Rede vernehmen, eine Versammlung und ein Fasten abhalten sollen? Jedenfalls ist hier vorausgesetzt, dass das Land sich auf die Umgegend der Stadt beschränkt, dass „Jerusalem und ihre Töchter“ das Land ausmachen. Dabei sind die Aeltesten als die Volksleiter anzusehn [1] und man fragt, wo bleibt das Haus des Königs und der König selbst? [2]

1) Vgl. Vs. 14: Versammelt, ihr Aeltesten, alle Landesbewohner in das Haus Jahve's, unsres Gottes.

2) Vgl. Jer. 17, 20: Höret Jahve's Wort, ihr Könige Juda's, ganz Juda und ihr Bewohner Jerusalems.

Wir haben es hier mit einem aristokratischen Freistaat zu thun, wie ihn vordem Gilead bildete Richt. 11, 5 f. und das Israel vor dem Königthum Richt. 21, 16 und in den mosaischen Zeiten, wogegen in den Zeiten des Königthumes die Aeltesten etwa die Stadtverwaltung 2 Reg. 6, 32 und das Gericht besorgten, oder bei dem Könige als eine berathende Versammlung waren 1 Kön. 12, 6, oder als Volksvertreter in Zeiten der Noth um Vermittlung angegangen wurden 1 Kön. 20, 8, oder in den schwersten Krisen des Volkslebens als Notabelnversammlung fungierten 1 Sam. 4, 3; 5, 4; 2 Sam. 3, 17; 5, 3, 17, 4 etc. Als entscheidende Auctorität, wobei zugleich eine allgemeine Volksversammlung wie bei Joel gehalten werden soll, treffen wir sie dagegen Ezra 10, 8 und als Zeugen mit Auctorität ib. 10, 14. Unter den Propheten erwähnen die Aeltesten nur Ezechiel, Jeremias und der exilische Jesajas 24, 23; der alte Jesajas 3, 2, 14, aber stellt den זקן im Singular neben den שׂר, נביא, קסם u. s. w. etwa als Friedensbeamten, während sie bei Joel neben den כהנים in anderm Lichte erscheinen, und sich mit Thren. 1, 19 כֹּהֲנַי וּזְקֵנַי בָּעִיר גָּוָעוּ vergleichen lassen.

Solche Lage, in der die Aeltesten das ganze Volk versammeln, und die Priester mit den Propheten den gleichen Werth auf die Feierlichkeiten des Tempels und die Opfer legen, findet sich nur nach dem Exile. Dies aber kennt Joel sehr genau wenn er 4, 2 Jahve sagen lässt: Ich rechte mit den Völkern über mein Volk und Erbe, Israel, das sie unter den Völkern zerstreut haben, indem sie mein Land vertheilten. Und dies bezieht sich nicht etwa auf das Nordreich, so dass wir an die Colonisierung durch Esarhaddon zu denken hätten, sondern auf Juda allein, während Israel selbst und ebenso seine Wiedervereinigung mit Juda ausserhalb des Gesichtskreises des Joel liegt. Joel redet deutlich genug 4, 1: . . . wenn ich zurückführe die Gefangenschaft Judas und Jerusalems . . . und 4, 17: Nicht sollen wiederum Fremde über das Land kommen; das Exil Judas ist also für ihn schon eingetreten und steht nicht etwa bevor. Es ist mir gradezu unbegreiflich wie sich Angesichts dieser Stellen immer wieder die Meinung von Joels hohem Alter geltend machen kann.

Hierzu nun kommt, dass trotz der שְׁבוּת יְהוּדָה וִירוּשָׁלִַם die Stadt doch bewohnt ist, der Tempelcultus besteht, und die Gefahr denkbar ist, dass er aus Mangel an Stoffen zum Opfer unterbrochen wird, d. h. dass nicht nur das Exil sondern auch die Heimkehr für Joel vollendete Thatsache ist, dass die Lebensform des Volkes, die er voraussetzt und gemäss der er redet, die der restaurierten Gemeine ist, deren Tempelcult längst im Gange ist. Joel fällt so ohne irgend einen Zweifel nach

516 der Vollendung des Zerubbabelschen Tempels. Unsre Frage nach dem wann und wo Joels beantwortet sich dahin, er redete oder schrieb in Jerusalem nach 516 v. Chr. Aber wir gelangen mit grosser Wahrscheinlichkeit noch weiter abwärts. Die bewohnte Stadt Jerusalems hat eine Mauer, denn wenn die Schilderung 2, 9 nicht völlig in der Luft schweben soll sondern einer Localanschauung entspricht, wenn es heisst, sie fallen über die Stadt, laufen auf der Mauer, so müssen wir uns Jerusalem mit einer Mauer umgeben denken, was bekanntlich erst unter Nehemja's Leitung nach 445 erreicht wurde. Dass in dieser Zeit noch Propheten wirkten und Glauben fanden, zeigt ausser Maleachi noch Neh. 6, 14, 7.

Auf diese nachexilische Zeit des Propheten führt auch die Bedeutung, welche er dem Fasten und den Opfern beilegt. Zunächst das Fasten hat bei Joel den Sinn und Zweck dem Gebete Erhörung zu verschaffen, als ala precum zu dienen, und das ist bei keinem alten Propheten denkbar oder zu finden. Jer. 14, 12 sagt, Wenn sie fasten, höre ich (Jahve) nicht; Jesajas II, 58, 6 will statt des leiblichen Fastens ein sittliches Handeln; Zacharja 7, 5 weist auf das Widersinnige des Fastens hin, und äussert sich weiter wie Jesajas II, ja er will für die restaurierte Gemeine das Fasten des vierten, fünften, siebenten und zehnten Monates in Freudenfeste verwandelt sehen 8, 19. Dies sind, da Jerem. 36, 6, 9 nicht in Frage kommt, sämmtliche Aeusserungen der Propheten über das Fasten, alle verwerfen es, nur Joel (der älteste!!) gebietet es, und rückt sich damit von selbst in die Gesellschaft nicht etwa von Jonas selbst, sondern von dem Könige von Ninive, der das Fasten anordnet Jon, 3, 5, 7, von Nehemja 1, 4; 9, 1; Ezra 8, 21; Esther 4, 3, 16; 9, 31; Daniel 9, 3; Judith 8, 6, IV Ezra 5, 13; 6, 31, mit einem Worte in die letzte Periode der hebräischen Litteratur.

Zu demselben Ergebnisse führt auch die Untersuchung des Gebrauchs von נֶסֶךְ und מִנְחָה schon auf blos statistischem Wege. Zuerst נֶסֶךְ wird nur von Joel hervorgehoben, und von Ezechiel begreiflicher Weise in seine Cultusordnung aufgenommen 45, 17; sonst erwähnen die dem Exile angehörigen Jeremias, Ezechiel und Jesajas II die נֶסֶךְ stets in tadelndem Sinne gelegentlich der fremden Göttern dargebrachten Spenden; von den Spenden im Jahvecultus nimmt ausser Joel kein Prophet die geringste Notiz. Vgl. Jer. 7, 18; 19, 13; 32, 29; 44, 17 f.; Jes. 57, 7; Ezech. 20, 28. Sonst findet sich das נסך nirgend bei einem Propheten erwähnt. Was endlich מנחה betrifft, so erwähnen Amos 5, 22, 25 und Jesajas 1, 13 dieselbe nur in tadelndem Zusammenhange und legen keinen Werth auf

ihre Darbringung.[1] So auch Jeremias 14, 12, der übrigens wie sein Zeitgenosse Zephanja 3, 10 in der theokratischen Zukunft מנחה nach Jerusalem gebracht werden lässt 17, 26; 33, 18, das bei ihm den speciellen Sinn Fruchtopfer hat,' während der Sinn bei Zephanja allgemein der des Geschenkes ist. Sonst erwähnt kein vorexilischer Prophet מנחה. Dagegen eine exilische Jesajastelle erwähnt sie, ohne Werth auf ihre Darbringung zu legen, ja indem sie dieselbe gradezu gering achtet vgl. 43, 23; weiter lässt Jesaja II nach Vorgang von Jeremias und Zephanja in der messianischen Zeit מנחה d. i. Geschenk nach Jerusalem bringen 66, 20; 19, 21[2] und tadelt die מנחה der Götzendiener 57, 6; 66, 3.

So weist unter den Propheten erst Ezechiel der מנחה als dem Speisopfer oder besser vegetabilischen Opfer in seiner Cultusordnung eine bedeutendere Stellung ein 42, 13; 44, 29; 45, 15, 17, 24; 46, 5, 7, 11, 14, 15, 20, und danach legt neben Joel nur Maleachi auf sie Werth 1, 10, 13; 2, 12; 3, 3, aber auch er noch keineswegs blos am Stofflichen hangend.

Man verstehe hier nur richtig, um was es sich handelt; dass die Speisopfer und Spenden, das Fasten, die Würde der Priester seit alten Zeiten hochgeschätzt wurden und im Volksleben schwer wogen, das ist gewiss und begreiflich, aber die Stellung der Propheten zu alle dem war ehedem eine andre, als die des gemeinen Mannes und des Priesters, die der Joels gleicht, der auf diese äusserlichen Dinge Werth legt. Bei Volk und Priestern handelt es sich wesentlich um Stoffliches, Aeusserliches, Symbolisches, die Propheten aber sind Männer des Geistes, die nicht unter dem Banne der religiösen Handlung stehen, sondern diese mit Geist zu durchdringen und zu tränken die Aufgabe haben. Daher spielen die Cultushandlungen (נסך und מנחה), zu denen übrigens das Fasten nicht einmal in ausgedehnter Weise gehört,[3] bei ihnen keine Rolle, und erst ein Erlahmen des prophetischen Geistes macht diejenige Werthschätzung dieser Dinge möglich, die sich in Joels Schrift findet, und aus der heraus er so spricht, wie er spricht. Uebersetzen wir uns nun jene sprachliche Beobachtung über das Vorkommen der behandelten

1) Hosea 10, 6 ist die מנחה ein Geschenk, eben so Jesajas 39, 1. Auch Jer. 41, 5 ist für uns ohne Belang.

2) Dass Jes. 19, 17 f. nicht dem alten Jesaja zugehört ist über jeden Zweifel erhaben.

3) Das Fasten am Versöhnungstage gehört der jüngsten nachexilischen Gesetzgebung an, selbst Ezechiel kennt oder erwähnt noch ein solches Institut nicht, und Zacharja will vom Fasten sowenig als der zweite Jesaja etwas wissen.

Wörter in eine religionsgeschichtliche Thatsache, so bedeutet sie, dass nach dem Exile mit dem Aufhören des Kampfes der Propheten gegen die Negation des Jahvethums und mit dem sich Beugen des Volkes unter den einigen Gott, ein Zustand eintrat, in welchem, weil sich das Jahvethum wenigstens äusserlich im Cultus und Volksleben relativ vollendet darstellte, der Prophetismus in seiner alten Art nicht mehr fortfahren konnte. Der ältere Prophetismus hat Wucht und Kraft genau nach dem Masse der Spannung des Gegensatzes zwischen dem Ideale des Jahvethums und der ungehorsamen Welt. Nach dem Exile ist in einem engen Kreise eine Art von Durchführung jenes Jahveideals gewonnen, dem gegenüber die Welt nicht aggressiv vorgeht, und so entschwinden den Propheten die grossen und concreten historischen Gesichtspunkte, sie werden auf ein niedrigeres Niveau gestellt, statt auf die hohe Warte Habac. 2. Auf diesem niedrigern Niveau gewinnen denn auch rituelle Aeusserlichkeiten eine Beachtung, die sie ehedem nicht fanden, als der prophetische Kampf noch mehr principieller Natur war und nicht Zeit hatte sich um diese Kleinigkeiten zu kümmern, die ja ohnehin erst nach dem Exile ausgebildet worden sind und in Wirksamkeit traten. Der Cultusfreiheit und dem freien Prophetenthum ist eben die Cultuseinheit und der Levitismus nachgefolgt. Deutlich zeigt diese doppelten Einflüsse Maleachi, ein Mann der die heilige Flamme prophetischer Ideale in sich bewahrt und genährt hat und dennoch dazu kommt, statt Weltgeschicke und Gottespläne zu enthüllen, zur bürgerlichen Tugend im practischen Leben zu mahnen und über Ehe und Tempeldienst zu reden, ohne jenen Blick in die grosse Entwicklung zu thun, welcher der alten Prophetie ihren Charakter verleiht. Aus einem Propheten entwickelt sich hier ein Prediger.

Aber noch etwas mehr, und dies führt uns zu unseren Ausgangspuncte, dem Verhältniss Joels zu Ezechiel zurück; denn die hohe Schätzung des Rituellen, so characteristisch sie auch für Joel ist, in welchem der Prophetismus mit dem Priesterthum in dem Bündnisse steht, das in Ezechiel beide geschlossen haben, so macht sie doch nicht seine wesentliche Bedeutung aus, die auf einer andern Seite beruht. Wenn ehemals die Priester die Organe des Volks für das Opfer waren, so haben sie sich allmählig zu Lehrern entwickelt Mal. 2, 7. und nun sind sie bei dem levitischen Joel auch die Fürbitter 2, 17 geworden,[1] die zwischen

1) „Zwischen der Vorhalle und dem Altare (nach dem Allerheiligsten blickend) sollen die Priester, die Diener Jahves weinen und sprechen: Schone Jahve u. s. w.“

Volk und Gott vermitteln nicht nur durch Cultus sondern auch durch das Wort, was ehemals Sache der Propheten war. In Joels Zeit ist der Priester auch Redner und der Prophet Verehrer der priesterlichen Ordnung, der Bund ist geschlossen, den nach ihrer ursprünglichen Natur das Prophetenthum und das Priesterthum nicht eingegangen waren, geschlossen auf Grund tiefer Veränderungen im Wesen beider Stände.

Was nun abgesehen hiervon das Besondre in Joel ausmacht, das ist kurz gesagt, das eschatologische Interesse, das ihn bewegt, und das noch nicht apocalyptisch ist, da hierzu ein wesentliches Ingredienz annoch fehlt. Dies ist in ihm und Maleachi der Rest des rein prophetischen Erbes, in Maleachi auch die Seite, die ihn von einem gewöhnlichen Prediger schlechthin unterscheidet.

Stellen wir uns die Bedingungen zusammen unter denen ein Prophet, wenn wir diesen Namen noch beibehalten für eine Erscheinung, die in Wahrheit den Uebergang vom Propheten zum Schriftgelehrten darstellt, seine Gedanken und Anschauungen entwickeln konnte, der nach der Durchführung der Reform Nehemijas lebte, wohin Joel gehört. Der Tempelcultus geht seinen Gang, die Vorschriften des levitischen Gesetzes über Reinheit, Opfer, Erstlinge, priesterliche Bezüge Nehem. 13, 13 sind in dem engen Bezirke durchführbar und wirklich durchgeführt, oder werden eingeschärft (Maleachi). Von politischen Ereignissen wird Juda nicht afficiert, der Scandal des Mordes des Hohenpriesters Johannan an seinem Bruder Jesus und des Eingreifens des Statthalters Bagoses (Joseph. Arch. 11, 7) ist für Joel wohl noch nicht eingetreten, dies Ereigniss fällt von 404 abwärts bis gegen 361.[1] Der Streit mit den Samaritanern[2] ist zur Ruhe gekommen, Juda führt ein Stillleben, von dem nichts berichtet wird, weil es nichts zu berichten gab. Diese ungestörte Periode ist zu litterarischen Arbeiten benutzt worden, wie schon die bekannte Notiz über Nehemjas Büchersammlung schliessen lässt, und neben der Neuproduction (Esther, Jona, Qohelet, Maleachi, Chronik, Esra-Nehemja manche Psalmen, Daniel) nahm das Studium der alten nach und nach in Sammlungen vereinigten Schriften einen bedeutenden Platz ein. Die Vorgänger wurden studiert und nachgeahmt, wie aus den jüngern Psalmen und aus Daniel 9, 2 hervorgeht, des Büchermachens war kein Ende Qoh. 12, 12.

Wie aber wenn man nun ernstlich die ältern Propheten studierte? Sehen wir dabei von den vorexilischen ab, deren meist auf ganz concrete

1) Vgl. Hitzig Geschichte Israels p. 303.
2) Selbst nach den samaritanischen Sagen bei Abulfath.

historische Verhältnisse gemünzte Reden noch nicht einmal so überschwenglich waren, als die der spätern, — aber war das jüdische Volksleben, das nach Nehemja eintrat in Wahrheit eine Verwirklichung der Hoffnungen eines Jesajas II, eines Ezechiel, eines Zacharja? Konnte ein Mitglied der restaurierten Gemeine ihre klägliche Existenz unter einem persischem Statthalter, ihre Tributpflicht, ihre Beschränkung auf einen kleinen Theil des Landes, ihre Spaltung in Heimgekehrte und noch in der Zerstreuung Verbliebne, ihre beständige dogmatische Irritation durch den Cultus ihrer Halbbrüder in Samarien, ihre gemischten Ehen[1] betrachten ohne die schmerzliche Empfindung, dass von den Verheissungen das Meiste unerfüllt geblieben sei? Wo war die Ehre des Gottesvolkes, zu dessen Tempel Heiden Geschenke bringen sollten? Wo waren seine Angehörigen auf Armen und Schultern von allen vier Winden herbeigetragen? Wo schauten die Völker auf Jerusalems Heil und die Könige auf seine Majestät, wo war ihm von Gott selbst ein neuer Name verliehen Jes. 62, 2? Wo waren die Statthalter, die Gerechtigkeit waren Jes. 60, 17, und wo war das Jerusalem, das nicht mehr verlassne Stadt heissen sollte Jes. 60, 15, da doch selbst die jüdischen Bauern nicht in der Stadt wohnen wollten? Neh. 11, 1. Wahrlich selten mag der Abstand zwischen Erwartung und Erfüllung greller hervorgetreten sein! So nennt Joel den gegenwärtigen Zustand eine Schmach (חרפה) 2, 19, die nicht weiter dauern soll, zur Zeit aber noch besteht.

Wer nun unter solchen Verhältnissen die alten Propheten las, musste entweder ihre Reden für eitel erklären, alle Hoffnung auf Verwirklichung aufgeben und Jahve verlassen, dessen Redner gelogen oder der nicht Wort gehalten hatte, — oder aber man musste die Erfüllung der Verheissung von der Zukunft erwarten und konnte die bisher eingetretne Restauration kaum für eine Abschlagszahlung, geschweige denn für etwas mehr ansehen, kurz es entwickelte sich das Dilemma: das Jahvethum aufgeben oder, Busse thun, die Gesetze strenger und immer strenger halten und auf die Endzeit hoffen. Diesen Zustand der Gemüther zeichnet Maleachi 3, 13 mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig lässt. „Schwer sind mir eure Worte“ spricht Jahve. Ihr aber sagt: „Was haben wir gegen dich geredet?“ Ihr habt gesagt: „Eitel ist es Gott zu dienen, was gewinnen wir, wenn wir sein achten und in Trauer vor dem Herrn der Heerschaaren gehen? Wir wollen vielmehr die Uebermüthigen preisen, die Frevel thun werden ja auferbaut, und die

1) Hitzig vermuthet, dass Nehemjas derbes Auftreten gegenüber den Bauern der Grenzbezirke gegen Philistäa hin, an deren Hartnäckigkeit gescheitert sei.

Gott versuchen, die kommen gut durch.“ Dann besprechen sich (im Gegensatze zu dazu anders) die Gottesfürchtigen unter einander, und Jahve lauscht darauf und hört, und es wird vor ihm aufgezeichnet ein Buch des Gedächtnisses der Gottesfürchtigen und derer die seinen Namen bedenken. „Diese werden die meinigen sein“, spricht Jahve, „für den Tag an dem ich ein Eigenthum schaffe, und ich schone sie, wie ein Mann seinen Sohn schont, der ihm dient“. [1] Vgl. über die Tragweite dieser Stelle Kuenen De Profeten II 97.

Die Gottesfürchtigen getrösteten sich also der Zukunft, die Unfrommen genossen dieses Leben, so gut es gehen wollte, und fanden einen Ausdruck ihrer Gesinnung in der Quasiphilosophie des übrigens keine einheitliche Anschauung liefernden Qohelet, der sceptisch durch und durch angekränkelt, einen Pact schliesst zwischen Epicuraeismus, Stoicismus und dem überkommnen Javethum, das bei ihm lau genug ist, aber den Materialismus noch in Schranken hält. Es nimmt sich in der That wie ein wenig wirkungsreiches Pflaster über mancher abgeschundnen Stelle der Haut aus, wenn der Leser gemahnt wird, das göttliche Gericht zu fürchten Qoh. 12, 14, nachdem ihm auf's Eindringlichste gesagt ist, dass Alles eitel sei, dass man nach dem Tode nichts wisse und keinen Lohn empfange 9, 5, dass das Vernünftige sei sein Leben zum Behagen auszunutzen, da das Behagen, obwohl auch vergänglich, doch die einzige greifbare oder fühlbare Realität sei 9, 7—10.

Auf der entgegengesetzten Seite steht Joel, er hat die Alten gelesen und behalten, aber er ist nicht zum jahvistisch gemilderten, vornehmen,

1) Es ist nützlich, darauf aufmerksam zu machen, wie ungenügend diese Auskunft ist, wenn die Gottesfürchtigen ohne das Ziel ihrer Sehnsucht geschaut zu haben sterben sollten. Der alte Glaube von der Ausgleichung in diesem Leben ist hier noch aufrecht erhalten, aber das Problem schon so weit denkend bearbeitet, dass es sich bald durch die Unsterblichkeitslehre zu einem haltbaren Dogma completieren muss. Die Unsterblichkeitslehre ist überhaupt nicht einfach durch die Speculation über die Geschicke der einzelnen Menschen ausgebildet, sondern die eschatologische „reichsgeschichtliche“ Betrachtung bot das Mittel dar jener Speculation einen Abschluss zu geben. Sie ist ein Product der Frage nach Gottes Gerechtigkeit gegen das Individuum und zugleich der Frage nach der Verwirklichung des Gottesreichs durch das Volk Israel, das zunächst noch rein irdisch vorgestellt wird und in dem die Wiedererstandnen Aufnahme finden. Bei Ezech. 37 ist es daher noch irdisch gedacht, und seine Mitglieder sind wieder belebt, es ist herbeigeführt durch die Auferstehung des Fleisches. Innerhalb des Judenthums ist die Entwicklung jedoch nicht zum Abschlusse gekommen, sondern erst im Christenthum. Vgl. die Bemerkung über doppelte Auferstehung bei Abarbanel.

sceptisch-indifferenten Weltschmerz Qohelets gelangt, sondern er hofft und harrt; von den Worten der Alten fällt keines auf die Erde, aber die Zeit ihrer Erfüllung ist noch nicht herangekommen, das Ende wird sie bewähren, die gegenwärtige Restauration Judas kann nicht als das wahre שׁוב שׁבות angesehen werden. [1]

Um nun aber in das wirkliche Verständniss Joels einzudringen, nachdem wir bisher den Spuren der Vorgänger folgend nur einen höchst vagen Inhalt, bei dem weder die Situation, noch der Zweck des Redners kenntlich ist, gefunden haben, der in doppelter Schilderung der Heuschreckenverwüstung, Versammlung, Pause, historischem Berichte über eingetretnen Regen und einer eschatologischer Reihe bestand, — wenden wir unsre Aufmerksamkeit der Stelle zu, wo die Ausleger eine Pause supponieren, und die den historischen Bericht über Jahves Erbarmen, das den Regen spendete, enthalten soll in Cap. II Vs. 18—19.

Hier berichtet uns Wünsche nach andern Vorgängern: Entscheidend für den richtigen Verstand wird die Fassung der vier erzählenden Tempora mit ו consecut. in Vs. 18—19 . . . sie zeigen, dass von der Vergangenheit die Rede ist. Daraus wird dann weiter die Zweitheilung des Buches und die Pause deduciert, d. h. diejenige Fassung der Prophetie, nach welcher I—II, 17 nichts prophezeit und II, 20 ff. prophezeit wird, was schon eingetreten ist, die Vertilgung der Heuschrecken und die Beseitigung der Dürre, woran sich höchst unmotivirt eine Weltgerichtsschilderung schliesst. Hier ist jede denkbare concrete Situation des Propheten unmöglich gemacht, so schwindet das Buch in ein ganz unfassbares, vollkommen vages und haltungsloses Geschreibsel zusammen, und mit Recht hat sich gegen diese Auffassung neuerdings (nach de Wette's, Maurer's, Holzhausens theilweisen Vorgange) völlig categorisch Bleek

1) Es trifft daher die Sache durchaus nicht, wenn Schrader-deWette Einleitung S. 455 gegen Hilgenfelds falsches Historisieren kämpfend zugleich auch die junge Abfassungszeit Joels glaubt mit dem Verweisen auf 4, 1, 2 בשׁוב שׁבות widerlegen zu können. Die Frage ist eben, ob die nachexilischen Propheten die jämmerliche Restauration als ein שׁוב שׁב' ansehen konnten, ob sie dieselbe nicht vielmehr in die Zukunft rücken mussten. Sodann, wie kann Joel um 870 von שׁבות überhaupt reden?!! Incidit in Scyllam. Wenn er aber weiter annimmt, dies שׁוב שׁבות gehe auf die historische Rückkehr unter Zerubbabel und Ezra, so wäre zu wünschen, er hätte uns auch Rechenschaft über die an dies שׁוב שׁבות angeschlossne ausgedehnte Eschatologie gegeben. Hat Joel 870, so fragen wir, 1) das Exil vorausgewusst, 2) die Heimkehr vorausgewusst, 3) nach der Heimkehr irrthümlich ein Weltgericht angenommen? Es wäre doch eine merkwürdige Mischung von Wissen und Nichtwissen.

erklärt: „Diese Fassung ist sehr unnatürlich, sicher falsch.“ Einleitung ins A. T. 2. Ausg. 528.

Nun beruht aber die Fassung nur auf der Punctation, und wir haben weder Wünsche's noch Bleek's grammatische Bemerkungen über das ו consecut. in prophetischer Rede nöthig, mit denen sie eine sehr difficile Frage der hebräischen Syntax berührt haben, die zur Zeit noch keineswegs gelöst ist und sehr schwierig zu lösen sein wird. Es steht frei zu lesen ויקנא und ויחמל und so Vs. 18 als Fortsetzung von Vs. 17 zu dem Gebete der Priester hinzuzunehmen. Dies hat schon Theodotion gethan,[1] der die Tempora futurisch fasst, aber doch nicht gesehn zu haben scheint, dass sie Jussiv sind. Nimmt man sie als Futurum, so schliessen sie als Worte des Propheten die Aufforderung von Vs. 15 an richtig ab, (Vs. 15 16 Haltet eine Versammlung, Vs. 17 die Priester sollen beten Vs. 18 und dann wird Jahve sich seines Landes annehmen) und es ist wenigstens der prophetische Charakter der Rede gerettet statt der unglückseligen historischen Zwischenbemerkung. Aber die Sicherheit dieser Ankündigung: Er wird (auf das Gebet hin) sich des Landes und Volkes annehmen, will sich nicht gut mit Vs. 14 reimen, wo die Erbarmung mit einem מי יודע ישוב ונחם nicht so anzweifelhaft erscheint, und ausserdem bliebe so in Vs. 19 das ויען ויאמר immer noch historisch und darum im Zusammenhange unmöglich. Denn wo bleibt der Zusammenhang, wenn sich die Gedanken so folgen: Haltet Versammlung, die Priester sollen beten, dann wird sich Jahve erbarmen, darauf erwiderte (historisch) Jahve und sprach zu seinem Volke: Ich werde u. s. w.? Die Tempusfolge Futur, Aorist, Futur schliesst jeden fassbaren Sinn aus und lässt keine Wahl als die, den eingesprengten Aorist Vs. 19 ebenfalls futurisch resp. jussivisch zu fassen. Denn dass es ein Jussiv ist, zeigt die apocopierte Form יען, die im wirklichen Futurum יענה sein müsste, während ויען genau wie Vs. 20 ויחמל zu lesen ist, woran sich ויאמר als Einführung der directen Rede schliesst wie 2 Kön. 9, 17, Jes. 44, 17. Durch diese Ueberbrückung der Pause in 2, 18 — 19 verwandelt sich alles Folgende in die Fortsetzung des Gebetes, in welcher dem Jahve das in der Form des Jussivs[2] in den

1) Vgl. die syrische Hexapla in Middeldorpfs Ausgabe zur Stelle, so wie Field Origenis Hexpl., und jetzt auch Cerianis Codex syro-hexaplaris Ambrosianus Mediolani 1874 fol. 104r wo zu ܘܚܣ = ἐφείσατο Theodt ܘܢܚܘܣ = φείσεται hat und zu ܘܛܢ = καὶ ἐζήλωσε, ܘܢܛܢ καὶ ζηλώσει.

1) Nämlich so: Die Priester mögen beten, und Jahve möge sich erbarmen, anheben und sagen: Ich werde etc.

Mund gelegt wird, was die Betenden erhoffen und was, wie wir hinzusetzen, von den früheren Propheten verheissen war. Nur so lässt sich Joel als eine Einheit begreifen und das Irrlicht der zwei durchaus vagen Reden auslöschen.

Erledigt sich nun so die eine grosse Schwierigkeit unsers Buches, so bleibt rücksichtlich der Heuschrecken eine nicht geringere übrig. Nach dem exegetischen Canon, nur da Allegorie vorauszusetzen, wo durch den Schriftsteller in irgend einer Weise angedeutet ist, dass er uneigentlich rede, scheint es beim Mangel jeder Andeutung über einen uneigentlichen Sinn unzweifelhaft, dass wir hier nur an wirkliche Heuschrecken zu denken haben, ins Besondre lässt 2, 2—4 keinen Zweifel darüber aufkommen, dass die supponirten Zuhörer Joels soeben die Plage erlebt haben beziehungsweise erleben, die ihm die Veranlassung zur Rede gibt. Geht man aber mit dieser Voraussetzung das Buch durch, so will sich dabei doch kein wirklich befriedigender Sinn ergeben. Die Plage ist vom Tage Jahves unterschieden (nicht sehr deutlich und präcis, beiläufig bemerkt, was sich unten erklären wird) denn dieser wird nicht als gegenwärtig sondern als bevorstehend und zwar nahe bevorstehend angesehn, so dass die gegenwärtige Plage als eines der Zeichen des Tages zu betrachten wäre. Hierzu aber scheint sie sich doch nicht recht schicken, als Zuchtmittel erscheinen die Heuschrecken Exod. 10, 13. 1 Kön. 8, 27 und danach 2 Chron. 6, 28 oder in Vergleichungen um die Menge anzudeuten Richt. 7, 12; 6, 8, nicht aber als Vorbereitung des Tages Jahve's. Hierzu sind sie auch nicht geeignet, denn so verderblich sie sind, so erstreckt sich ihre Verwüstung auch wenn die Züge stundenlang sind, doch immer nur auf einen engen Bezirk, so dass ihr Auftreten nicht mit den gewaltigen Veränderungen wie Aufrollen des Himmels, Herabstürzen der Sterne, Verdunklung der Sonne verglichen werden kann. Weiter bereitet uns 2, 25 eine Schwierigkeit wo die Jahre (pluralisch), die Arbë, Jélëq, Ḥasîl und Gazâm[1] Jahve's grosses Heer, das er gegen Juda geschickt hat, verwüstet haben, zurückgezahlt werden sollen. Man fragt billig: Welche Jahre? da es nach

1) In 1, 4 folgen Gazâm, Arbë, Jéleq, Ḥasîl, und diese Veränderung, auf die Wünsche keinen Werth legt, ist jedenfalls für Credners oben dargelegte Ansicht vernichtend. Sind die Gazâm der Mutterschwarm, dessen Nachkommenschaft Arbë, Jëlëq und Hasîl sind, dann kann 2, 25 das Gazâm nicht am Schlusse stehen. — Wir können nicht beweisen, dass hier nicht auch Entwicklungsstufen mit den Wörtern bezeichnet werden, dass aber darauf nichts ankommt ist oben S. 15 bemerkt. Uebrigens vgl. auch Hengstenberg Christologie I, 347.

dem Zusammenhange von 1, 4—7 f. so scheint, dass das grosse Volk in hintereinander folgenden Schwärmen gekommen und die Ernte (dann aber die eines Jahres) vertilgt hat. Hier sucht Credner p. 206 dadurch zu helfen, dass er die Verwüstung am Ende eines Jahres beginnen und sich in das zweite fortsetzen lässt, indem er Gazam als die reife Wanderheuschrecke fasst, deren Nachkommenschaft in ihren verschiedenen Metamorphosen dann durch Arbë, Jélëq, Ḥasîl bezeichnet werde, Credner p. 32, 308. Jene kam am Ende des ersten Jahres, diese im zweiten. Aber ist diese kleinliche Rechnung wohl adäquat der Ausdrucksweise in 2, 25? Klingt das nicht allgemeiner, weniger auf ein bestimmtes Ereigniss bezogen? Ebenso ungenügend ist Hitzig's Auskunft, dass die Verheerung eines Jahres leicht auf mehrere nachwirken konnte, was z. B. Barhebr. Chr. syr. p. 134 von einer Heuschreckenverwüstung in Edessa und Serug berichtet, die mehrjährige Hungersnoth im Gefolge hatte. Sie ist ungenügend, weil nach Hitzigs eigner Voraussetzung in 2, 11 der Regen erwähnt wird, der die Heuschrecken vertilgt und Ernte verheisst, so dass die Thiere also nur ein Jahr und nicht Jahre gefressen haben.[1] Dazu kommt dass man füglich nachfolgende Hungerjahre nicht schlechtweg als Heuschreckenjahre bezeichnen kann. Meier bemerkt, das שנים sage offenbar, dass Palästina mehrere Jahre heimgesucht war, aber stimmt das wohl mit der Situation in Cap. I—II?

Endlich ist es auch sehr seltsam, dass 2, 20 das Heuschreckenheer mit dem Worte הַצְּפוֹנִי bezeichnet werden soll, wo Credner aus der Noth eine Tugend macht, und indem er dies als „den Nördlichen" fasst, ohne weiteres so sagt: „Die Verheerung angerichtet von einem und demselben, von Norden her in Palästina eingefallenen Heuschreckenschwarm. . . . Wir gehen hier von demjenigen Worte, welches die meiste Verwirrung angerichtet hat, von dem schwierigen צְפוֹנִי 2, 20 aus." P. 29. D. h. weil Credner eigentlich auslegt und die Allegorie ablehnt, so muss צפוני die Heuschrecken bedeuten, ob es das mit einiger Wahrscheinlichkeit kann, das wird nicht erörtert.[2] Wenn aber

1) Die andre von Hitzig gebotne Auskunft, der Plural את־השנים stehe nach Analogie von 1 Sam. 17, 43; 24, 5. Gen. 21, 7. Ps. 45, 9, 10 ist damit auch unmöglich, denn in den angezogenen Stellen auch 1 Sam. 17, 43 ist ein indefiniter Plural gemeint und möglich, hier aber ist את־השנים so determiniert als möglich.

2) So sagt Credner denn auch zu 2, 10: Es ist bereits (S. 29 ff.) bemerkt worden, dass dasselbe nicht nur von den Heuschrecken verstanden werden könne sondern auch verstanden werden müsse.

hier nur das „Muss“ in’s Feld geführt wird, welches auf der Voraussetzung des nicht allegorischen Verständnisses beruht, so ist mit der Frage ob הַצְּפוֹנִי schlechtweg die wirklichen Heuschreckenschwärme bezeichnen könne, das eigentliche und wörtliche Verständniss selbst direct in Frage gestellt. Und so erklären wir uns die immer wieder hervortretende Meinungsverschiedenheit über allegorischen oder eigentlichen Sinn des Joel aus dem Mangel an Schärfe und Klarheit in dem Buche, der uns bisher auf Schritt und Tritt aufgestossen ist; die besprochnen Stellen 2, 20, 25 werden immer wieder die Allegorie herausfordern, die in 1, 2 f. ausgeschlossen zu sein scheint. Die Deutung des nichts als „der zum Norden (צפון) gehörige, der Nördliche“ besagenden Wortes auf die Heuschrecken ist durch und durch precär, und beruht auf einem Cirkelschlusse, denn man argumentiert so: Die Nördlichen vertreibe ich, das heisst die (von Norden gekommen) Heuschrecken vertreibe ich; dass diese aber von Norden gekommen sind, entnimmt man wieder aus eben dem הצפוני dessen Deutung man sucht. Man nimmt aus dem Worte genau das heraus, was man hineingelegt hat. Nun segeln aber Heuschrecken mit allen Winden, sie also von der Windrichtung, mit der sie zufällig einmal kommen, zu benennen wäre ein seltsames Beginnen, das Nördliche ist nichts ihnen dauernd Eigenthümliches, und daher nicht geeignet als Unterlage für die Bekennung zu dienen.[1] Wir haben eine Petitio principii vor uns. Geistreich aber nicht zu erhärten ist Hitzig’s Deutung „der Typhorische“ weil Set-Typhon die glühende, austrocknende Hitze darstelle, wie aber die Heuschrecken speciell das typhonische κατ’ ἐξοχήν genannt sein sollen, ohne näheren Zusatz, das bleibt unbegreiflich. An dem gleichen Fehler, — dem fehlenden Nachweise, wie dies Adjectiv mit einem Male zur Bezeichnung der Insecten werden kann, — leiden auch die etymologischen Versuche, die an צָפוּן denken, das finster übersetzt wird statt aufgespart, oder an صَفّ series, weil die

1) Bei solchen im Hebräischen übrigens kaum vorkommenden Bezeichnungen von Gegenständen durch Adjective, die ihre Eigenschaft bezeichnen, kommt es darauf an, dass diese Eigenschaften dauernd oder charakteristisch sind. So werden sie in der arabischen Poesie, aber nicht in der Prosa verwendet, und der Zusammenhang entscheidet oft über den Sinn. Z. B. ist el-bîḍ, die weissen, sowohl Bezeichnung der schönen Frauen, als der blanken Schwerter, umgekehrt es-sâriya ist die in der Nacht kommende, el-ġâdi der am Morgen kommende, dass es aber die in dieser Zeit aufziehenden Wolken bedeutet z. B. Labid Moallaq. Vs. 5 das ergibt der Zusammenhang, denn el-ġâdi heisst daneben auch der Löwe, und es-sâriya kann jedes andre bedeuten, das in der Nacht kommt.

Thiere reihenweise marschieren, mag man צַפֹּנִי oder צְפֹנִי lesen. Im Ganzen müssen wir behaupten, dass die Frage, wer der צפוני sei, bisher nicht gelöst ist. Hoffen wir auch hier auf die Hülfe Ezechiels, er wird uns den צפוני deuten helfen.

Die vorstehende Untersuchung zeigt, dass wir auch hier wieder dem Mangel an Präcision begegnen, den wir schon so oft in Joel wahrgenommen haben, man kommt nicht durch mit der Annahme eines eigentlichen Sinnes, ebensowenig aber auch mit der eines allegorischen Sinnes, der sich in's Besondre dann als völlig unzulänglich erweist, wenn man in der Weise der Alten die Gazâm, Arbë, Jéléq, Ḥasîl auf bestimmte Völkerzüge wie Assyrer, Chaldäer, Perser, Diadochen oder gar Römer zu deuten versucht, da alle solche Versuche dadurch ausgeschlossen sind, dass der Prophet die Heuschreckengattungen scheinbar als gegenwärtig resp. eben dagewesen voraussetzt.[1]

II. Grundlagen für die sachliche Erklärung der Prophetie Joels.

Versuchen wir nun, ob wir eine Lösung dieser gehäuften Schwierigkeiten finden, welche uns bisher entgegengetreten sind, wenn wir von der oben begründeten Voraussetzung ausgehen, dass Joel nach 500, genauer nach 445 schrieb, dass er die Worte der alten Propheten studiert hatte und kannte, sowie dass er in der Wiederherstellung Juda's nach Zerubbabel, Ezra und Nehemja keine vollgültige Erfüllung der alten Weissagungen anerkennen konnte.

Aus dieser Voraussetzung ergibt sich zunächst, dass er die vereinzelten Verkündigungen eines göttlichen Gerichtes mit einander zu verbinden suchen musste, ferner dass dies Gericht für ihn ein abschliessendes sein musste, und dass die wahre Herstellung des Gottesreichs, zu dem Juda berufen ist, mit diesem Gerichte in einen Causalzusammenhang

1) Bei der Prüfung der Frage, ob die Heuschrecken eigentlich oder symbolisch von Völkern zu deuten sein, stellt Hengstenberg Christologie I 352 f. die Gründe zusammen, welche gegen die eigentliche Fassung sprechen, und hier gehen wir im Wesentlichen mit ihm. Wenn er aber nach Ablehnung der eigentlichen Deutung nun ohne Weiteres schliesst, man müsse symbolisch Völker verstehen, so ist der Schluss nicht bündig. — Stünde die Sache so, dass wir nur ein entweder oder vor uns hätten, so wäre sein Schluss unanfechtbar; wie aber wenn es neben diesen beiden Deutungsmöglichkeiten noch eine dritte gäbe?

zu setzen war. Gericht und Herstellung konnte dann nur an das Ende der gegenwärtigen Weltperiode gerückt werden, mit ihrem Eintreten begann eine neue Periode, der עולם הבא, ὁ αἰὼν ὁ μέλλων. Stellte Joel nun diese Betrachtungen an, so kann sein Buch nur das Ergebniss des Schriftstudiums, ein durch דָּרַשׁ erzeugter מִדְרָשׁ sein, und das ist es in Wahrheit. Seine Bestimmung hat Qimḥi scharf und richtig angegeben, sie geht auf das messianische Zeitalter,[1] dessen Eintritt nebst seinen Wirkungen auf Heidenvölker und Juden Joel an der Hand älterer Prophetien darzustellen bemüht ist. Wie auffallend diese combinierende Darstellung älterer prophetischer Theoreme durch Joel ist, dafür legt unwillkürlich Knobel[2] ein genügendes Zeugniss ab, wenn er von Joel sagt, dieser habe den Tag Jahve's am Vollständigsten beschrieben, und als unvollständigere Schilderungen vorher anführt Jes. 24, 21; 32, 19; Ezech. 28, 26; Mich. 5, 8; Zeph. 3, 8, 19; Zach. 1, 15; 2, 4; 12, 9; 14, 3, 12; Hag. 2, 6, 21. Sollte nun wohl die vollständigste, und wie wir oben gesehen haben, klarer Entwicklung ermangelnde Darstellung die älteste sein, oder sich richtiger als eine Zustammenstellung der alten Weissagungen auffassen lassen?

Verfolgte aber der Prophet diesen Zweck, so bedurfte er für seine Darstellung einer Unterlage, er konnte nicht mit der Thür in's Haus fallen und beginnen: Jahve hat seinen Tag verheissen, an diesem wird sich Folgendes zutragen, — auch ist er nicht gelehrter Zusammensteller allein, sondern er ist mit dem Herzen betheiligt, er sehnt und wünscht den Tag herbei und kleidet daher seine Schilderung in Gebetsform, die doch an etwas Vorangehendes angeschlossen werden muss. Das Material, das er zu seiner Schilderung verwendet, das fand er bei seinen Vorgängern, nicht so die Unterlage, auf der er sein eschatologisches Gebäude aufführen konnte, hier tritt seine eigne religiös-künstlerische Individualität hervor, hier wird er schöpferisch. Die ältern Propheten redeten auf Grund concreter historischer Verhältnisse und gipfelten, indem sie von der Gegenwart ausgingen, die ihnen das nächste Object und den Anreiz zur Rede bot, in der Schilderung einer letzten Strafe, Reinigung und Erlösung, das nachnehemjanische Stillleben, das Joel vor Augen hatte, bot ein solches Object nicht, wohl aber den dauernden Anreiz darüber zu sinnen, wie die alten Verheissungen vollendet werden könnten und müssten, und so sucht er eine Unterlage eben für diese Darstellung.

1) Qimḥi zu 1, 1 נתנבא נבואה עתידה לימות המשיח.
2) Prophetismus I S. 325.

Bis hierher liess sich die Untersuchung durch Analyse des Inhaltes seiner Schrift mit vollkommner Sicherheit führen, die Frage aber, wie er zu seiner Unterlage kam, führt uns vor das Geheimniss einer religiös-poetischen Conception, die im Gemüthe des Propheten vor sich gieng, und die wir daher nur mit Wahrscheinlichkeit nicht mit Sicherheit uns vorstellig machen können.

Hier nun scheint mir — und ich betone dass diese positive Kritik ihrer Natur nach subjectiv ist, da sie historisch Erkennbares, wie Joels Tendenz und seine Substruction auf dem Wege historischer Vermuthung genetisch ableiten will, — dass Joel für seine endgerichtliche Schilderung einen Typus suchte, zu welchem sie sich als Antitypus stellte. Diesen Typus fand er in Befreiung aus dem Joche Aegyptens.[1] Wie damals sein Volk befreit und selbständig gemacht wurde, wie damals Jahve einen Bund schloss und sich seine heilige Stätte erkor, so wird er das Volk auch aus der zweiten Knechtschaft befreien und zu einer wahren und ewigen Herrschaft führen; er gewährt ihm eine Zuflucht, ein herrliches Land, mit reichem Wasser, erklärt sein Blut für rein, so dass es nicht ungestraft vergossen werden soll, und thront in Zion. Die alte Befreiung aus Aegypten war durch Plagen vorbereitet, so auch der Tag Jahve's (חבלי משיח), dem Tode der Erstgeburt entspricht die Vernichtung der Völker, der ägyptischen Finsterniss die Verdunklung der Sonne; und bei der vorhergehenden Heuschreckenverwüstung setzt Joel ein, indem er seinen Eingang mit unzweifelhafter Rücksicht auf Exod.

1) Ich führe hier Hengstenberg Christologie I 359, 388 an, bemerke aber, dass ich dessen Untersuchung gelesen habe, nachdem die meinige völlig abgeschlossen und aufgezeichnet war. Er sagt: „Cap. 2, 2 ist zu beachten als Hinweisung auf die Veranlassung, wodurch Joel zur Wahl dieser bildlichen Darstellung bewogen wurde. Die Worte: „Ihm gleich war nichts“ u. s. w. sind wörtlich entlehnt aus Exod. 10, 14. Der Prophet deutet auf diese Weise an, dass er das Vergangne in seiner individuellen Bestimmtheit überträgt auf das dem Wesen nach gleiche Zukünftige. Was dort speciell von der Heuschreckenplage gesagt worden, wird hier auf das dadurch abgebildete Unheil angewandt.“

Was er dann weiter über die Ungereimtheiten sagt, in welche die Hypothese vom späten Ursprunge des Pentateuch verwickelt, da Credner die Exodusstelle der des Joel nachgebildet sein lässt, das geht uns hier nichts an, da wir den Exodus als Original für Joel ansehen. Wenn aber Joel nachexilisch ist, so bleibt für die „Hypothese“ vom späten Ursprunge des Pentateuch Raum genug. Wie die Joelfrage sich mit der Pentateuchfrage berührt, hat auch Duhm Theologie der Propheten S. 277 bemerkt, und wer oben S. 31 gelesen hat, wird ihre Bedeutung für die levitische Gesetzgebung im Sinne der Graf-schen Hypothese nicht verkennen.

10, 4 ff. entworfen hat. So erledigt sich die Frage, ob eine wirkliche Heuschreckenverwüstung ihn zu seiner Rede getrieben hat. Gewöhnliche Heuschreckenzüge sind göttliche Gerichte, keine Vorboten des furchtbaren Tages, sie sind keine Seltenheit und würden zu einer Strafrede, nicht zu einer eschatologischen Rede veranlassen, hat aber Joel eine Art pragmatischer Speculation angestellt über das Verhältniss des Auszugs und der definitiven Herstellung Israels, dann brauchen wir nicht daran zu denken, dass er eine solche Heimsuchung erlebt und dann aus der Mücke einen Elephanten gemacht hat, — er hat wohl mehrere erlebt — denn für ihn ist die geschilderte Verwüstung nur ideell, Unterlage seiner eschalogischen Darstellung.

Aber das ist ja eine ganz unbegründete Phantasie! Wenn man, — so höre ich einwenden — so willkürliche Combinationen anstellen will, wie die, dass Joel den Auszug aus Aegypten und die letzte Herstellung als Typus und Antitypus sich einander habe correspondieren lassen, was darf man sich dann nicht erlauben? Das ist ein mit modernen Mitteln gemachter thörichter Rückfall in die unwissenschaftliche Typologie, die doch längst überwunden sein sollte!

Doch gemach! So dachte ich auch, als sich mir zuerst diese Combination darbot, und ich habe lange Anstand genommen sie zu verfolgen, näher betrachtet aber lässt sie uns fragen: Wer ist denn der Typolog, der neue Ausleger, der das typische Verhältniss wieder erkennt, oder der auszulegende Schriftsteller? Offenbar ist der letztere — vorausgesetzt dass die ganze Combination begründet ist — der wahre Typolog, und da er nun nach 445 gelebt hat, so ist die zu beantwortende Frage keine andere als die, ob in jener Zeit eine Typologie wie die beschriebene denkbar und wahrscheinlich ist. Hierauf aber antworte ich mit einem entschiedenen Ja, und weiter mit der Gegenfrage, wo man denn eigentlich die Anfänge des Midrasch und der Haggada suchen soll, wenn nicht in dieser Zeit? Seit wann wird der reiche Stoff produciert, der im 1. christlichen Jahrhundert schon da ist, hat er keine geschichtliche Entwickelung hinter sich?

Zunächst ist abgesehen von der hymnischen Verwerthung der alten Geschichte in Psalm 105 hinzuweisen auf Psalm 78, in dem die Geschichte lehrhaft betrachtet wird, und der daher מַשְׂכִּיל heisst. Hier stellt der Dichter in Gegensatz zu einander den Auszug durch Jahve's Wunderthaten und den Bau des Tempels mitsammt der Gründung der davidischen Dynastie Vs. 41—72. Die Gedankenfolge ist diese: Im Anfange errettete Jahve das Volk 41—55, dies verwarf aber seine Gesetze 56—59, so verwarf er es wieder und züchtigte es durch Zerstörung

des Heiligthums zu Silo 60—64, um es dann neu herzustellen 65—72. Hier stehen die ägyptische Befreiung und die Neugründung des Tempels schon in bestimmtem typischen Verhältnisse, beide bilden Anfangspunkte einer neuen Entwicklungsreihe. Nach dem Exile musste sich die Perspective um ein bedeutendes Stück verschieben. War auch der salomonische Tempel zerstört und die Restauration hinter den Erwartungen zurückgeblieben, so setzte sich an die Stelle des historischen David der ideale David, der Messias Ezech. 37, 22, 25, an die Stelle des zerstörten Gottesreichs das neu zu gründende, und wo ehemals die Befreiung aus Aegypten und die Gründung des theokratischen Königthums in Parallele gestellt wurden, da bot sich später die Parallele mit der endlichen Herstellung, und es wurde der Auszug aus Aegypten mit dem letzten Gerichte, mit dem Eintritt des *αἰών ὁ μέλλων*, dem עוֹלָם הַבָּא, in das Verhältniss von Typus und Antitypus gesetzt. So thut es auch Daniel 9, 15 f. Jahve, der Befreier aus Aegypten, soll auch die neue Befreiung herbeiführen.

Wie in der besprochnen Psalmstelle Auszug und davidisches Königthum coordiniert sind, so bei Ezechiel jener mit der Herstellung im messianischen Zeitalter. Ezechiel nämlich geht die Geschichte richtend durch, zeigt wie schon in Aegypten und ebenso darnach das Volk Götzendienst getrieben und darum verworfen ist Cap. 20, 5—33, obwohl es Jahve sich erwählt hat, verheisst aber dann, dass er sein Eigenthum nicht los lassen wird, sondern sich mit Gewalt seiner wieder bemächtigt. Ezechiel lässt Jahve sprechen: „So wahr ich lebe, spricht der Herr Jahve, gewisslich werde ich mit starker Hand, mit ausgestrecktem Arm, mit ausgegossnem Zorne zum König über euch werden, und ich werde euch herausführen (הוֹצֵאתִי) aus den Völkern, sammeln aus den Ländern, in denen ihr zerstreut seid, mit starker Hand, ausgestrecktem Arme und ausgegossnem Zorne. Und ich werde euch in die Wüste der Völker führen und dort mit euch rechten von Angesicht zu Angesicht (das ist das Endgericht), wie ich mit euern Vätern in der Wüste Aegyptenlandes gerechtet habe, also werde ich mit euch rechten, spricht der Herr Jahve. Und ich lasse euch durchgehen unter dem Stabe (um zu zählen) und lasse euch eingehen nach der Zahl.[1] Ich

1) In den Worten des Ezechiel וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם בְּמָסֹרֶת הַבְּרִית׃ וּבָרוֹתִי מִכֶּם וגו׳, wo schon Peschit. מס׳ הברית übersetzt (von יסר) Zucht des Bundes (ܡܪܕܘܬܐ ܕܩܝܡܐ), was indess keinen Sinn gibt, können wir auch der künstlichen Auslegung Hitzig's entrathen, der מִסְרַת von מַשְׂרֵת Schmelztiegel 2 Sam. 13, 9, und בְּרִית Laugensalz = Reinheit denkt und übersetzt: Ich bringe euch in den Tiegel der Läuterung. Die LXX hat *καὶ εἰσάξω ὑμᾶς ἐν ἀριθμῷ*, also

lese rein aus von euch die Abtrünnigen, die an mir treulos sind, aus dem Land ihrer Wanderungen führe ich sie heraus, aber in das Land Israel sollen sie nicht kommen".[1] Hier ist die Art der Befreiung aus Aegypten mit der folgenden Vertilgung der Ungehorsamen, die sich Moses in der Wüste widersetzten (Num. 14, 32) parallel der Sammlung des Volkes vor der Wiederherstellung im messianischen Zeitalter, in das die Ungehorsamen nicht eingehen, welche in der Wüste umkommen.

Das Capitel und damit diese Betrachtungsweise war dem Daniel ebenfalls bekannt, sein Ausdruck ארץ הצבי 11, 16, 41 cf. 8, 9, stammt aus Ezech. 20, 15, 6, was merkwürdiger Weise kein Ausleger angemerkt hat.[2] Wir legen aber im Interesse unserer Untersuchung hierauf Werth, denn diese Ansätze und ersten Verknotungen der Fäden einer typischen Betrachtungsweise sind zugleich Anfänge des Midrasch, den wir im Daniel völlig ausgebildet finden. Daniels neuntes Capitel ist eine vollkommne Studie (מדרש) zum unerfüllt gebliebnen Texte des Jeremias 29, 10—14, die nur zu verstehen ist aus einer Situation, die in mancher Beziehung derjenigen gleicht, in der wir uns den Joel zu denken haben. Die historische Restauration befriedigt die von den alten Propheten erregten Erwartungen nicht, statt in ihr die Erfüllung zu erblicken verlegt Daniel dieselbe an das Ende der Zeit, das er nahe dachte, und darum musste er die Zahl 70, die Jeremias rund meinte, die der Verfasser des Daniel aber arithmetisch genau herausbringen wollte, so umdeuten, dass sie in seiner Zeit noch nicht zu Ende war, aber bald zu Ende gehen musste, denn er glaubte nicht weit davon zu sein. So multiplicierte er die siebenzig mit sieben, redete von Jahrwochen, und ein Engel ist es,

für במסרת ein במספר, das zum vorigen durchaus stimmt, denn unter dem Stabe durchlassen heisst „unter dem Hirtenstabe, unter welchem die Schafe, um gezählt und besichtigt zu werden, einzeln hindurch müssen vgl. Jer. 33, 13" (Hitzig). Hier würde der Schmelztiegel das Bild stören. Das הברית, das LXX übergeht, erweist sich als Dittographie von וברותי. Weshalb Ewald sich mit במספר nicht begnügt, sondern noch אל הארץ hinzusetzt, das doch schwerlich dem הברית entsprechen kann, ist mir undeutlich. Interessant ist die Uebersetzung des Symm. ܘܡܥܒܪ ܐܢܐ ܠܟܘܢ ܒܫܒܛܐ ܕܩܘܡܛܐ = *καὶ καθαρῶ ὑμᾶς διὰ κλοιοῦ* und des Theodt. ܘܡܫܠܡ ܐܢܐ ܠܟܘܢ ܒܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܩܘܡܛܐ, die Field reconstruiert *διάξω ἡμᾶς ἐν τῇ παραδόσει τῆς συνθήκης*. Das hier ausgedrückte ברית ist in der LXX nicht ausgedrückt und steht unter dem Asteriscus.

1) Für לא יבוא ist לא יבאו herzustellen.

2) Vgl. zu Dan 11, 16; 8, 9 Lengerke, Hitzig, Ewald.

der diese Gedanken ihm mittheilt, und so eine authentische Interpretation des alten Propheten verträgt; der Engel kommt, um ihn Einsicht zu lehren.

Es gehört nur eine sehr mässige Einsicht in das Wesen der wahren Prophetie dazu, um zu begreifen, dass bestimmte Prädiction ihrem Wesen widerspricht, dass sie immer conditionell spricht, wenn sie Heimsuchungen oder glückliche Tage in Aussicht stellt. Furcht und Hoffnung sind ihr Triebfedern für die Besserung und Läuterung des Volkes, lässt sich dies durch die Aussicht auf Unglück bestimmen „von seinen bösen Wegen zu weichen,“ so ist durch die Besserung von selbst auch die Veranlassung, welche das Unglück herbeiziehen konnte und sollte, beseitigt, und so mit der Ursache der Strafe diese selbst hinfällig. Ihr Volk für Jahve zu erziehen, das war die Aufgabe der Propheten,[1] Ausmalung der Folgen der Handlungen, die das Volk begieng, ihr Mittel, diese Ausmalung wird aber nie und nirgend zur bestimmten, gar nach Tag und Jahr rechnenden Praediction, sondern sie hält sich entweder allgemein, oder wo scheinbar speciell, ist sie rhetorisch exemplificierend oder specialisierend. Zu der letztern Gattung gehört Jerem. 29 ebenso wie 25, 11.

Dies ganze, hier nicht zu erörternde Wesen der alten Prophetie, das wir kurz als ihren flüssigen Charakter bezeichnen können, ist dem Verfasser des Daniel gänzlich entschwunden und unbekannt, ihm gilt die littera scripta, er studiert in den Büchern und zeigt schon dadurch ganz allein ganz unwiderleglich sein spätes Zeitalter;[2] für unsre Frage hat dies aber darum sein Interesse, weil wir im Anfange des zweiten Jahrhunderts vor Christus die Kunst midraschischer Behandlung entwickelt finden, so dass es Niemand unmöglich nennen darf, oder für eine grundlose Phantasmagorie anzusehen berechtigt ist, wenn wir auch bei andern jüngern Schriften des Canon das Gleiche voraussetzen. Im Vorbeigehen bemerken wir noch, dass in diesen frühesten Regungen der historischen und exegetischen Phantasie die Möglichkeit der Apokalyptik begründet

1) Vgl. Kuenen De Profeten II, 81: Het his hun to doen, niet um mede te deelen wat geschieden zal, maar om aan te dringen op hetgeen geschieden moet. De handhaving van den Jahveh-dienst, zooals zy dien opvatten — zierdaat wat zy met hunne geheele werkzamheid beoogen.

2) Es sollte heut zu Tage überflüssig sein dies noch zu erhärten: aber aus der Wolke von Zeugen, die Daniel selbst für sein Zeitalter stellt, ist das oben berührte allein schon völlig concludent. Wer zum Jeremias einen Midrasch macht, lebt später als dieser, wenn er dessen Zahl mit sieben zu multiplicieren Grund hat.

ist, die doch abgesehen von den äusseren Gründen, welche diese Darstellungsform empfehlenswerth erscheinen liessen, nur dann für den Schriftsteller psychologisch, ästhetisch und stofflich möglich ist, wenn die exegetische Manier der Haggada schon im Flusse ist, und sich die Geister an diese Art des „Studierens" unter Fasten und Beten gewöhnt haben (vgl. die Ezraapocalypse). Wir haben hier die psychologische und philologische Basis auf der die apokalyptischen Kunstwerke, — denn das sind sie alle und darum auch ästhetisch zu würdigen, — aufgebaut werden konnten, in denen sich durchgängig die doppelte Beziehung zur ältern Schrift wahrnehmen lässt, dass die apokalyptischen Dichter sich an sie gebunden fühlen und sie dabei dennoch mit unglaublich phantastischer Freiheit verwenden, in der sie es den Allegorikern wie Philo gleich thun, von unsrer Art der Exegese aber keine Ahnung haben.

Der Verstand der spricht, das mag ich nicht,
Denn das sieht wie ein Gedicht.

Sehen wir so schon im Canon selbst jenen Psalm 78 und Ezech. 20 sich einer typischen Betrachtungsweise nähern, und den Daniel die alten Propheten umdeuten, so fehlt es auch weiter nicht an Zeugnissen dafür, dass die beiden Hauptgegenstände der religiösen und philosophischen Speculation, die Frage nach der Schöpfung (מעשה בראשית) und nach dem göttlichen Wesen (מעשה מרכבה) schon in vorchristlicher Zeit innerhalb des palästinischen Judenthums eingehend behandelt wurden, so eingehend, dass man auch die Gefahren der entfesselten Speculation genau kannte und sie nicht begünstigte. Eine ausgiebige Nachricht hierüber enthält die Mischna Chagiga Pereq II Mischna 1. Hier heisst es: Man studiert nicht über die verbotnen Ehen in der Blutsverwandtschaft zu dreien, nicht über Schöpfung zu zweien, nicht über das göttliche Wesen für sich allein, ausser wenn es ein Weiser ist, der eigne Einsicht besitzt. Jeder, der über (folgende) vier Dinge speculiert, dem wäre es besser, er wäre nie geboren, — nämlich der da speculiert über das was oben (Himmel), was unten (Hölle), was vorn (Zukunft) und was dahinten (Vergangenheit) liegt. Und jeder, der nicht die Majestät seines Schöpfers hochhält (schont), dem wäre es besser, er wäre nie geboren.[1] Die Stelle warnt vor Speculationen und bestimmt, dass nur sehr

1) אין דורשין בעריות בשלשה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם מבין מדעתו · וכל המסתכל בארבעה דברים רתוי לו כאילו לא בא לעולם · מה למעלן ומה למטן מה לפנים ומה לאחור · כל שלא חס על כבוד קונו רתוי לו כאילו לא בא לעולם:
In Talm. bab. ist für למעלן und למטן überliefert למעלה und למטה.

Verständige sich allein, ohne durch das Besprechen mit andern vor Abwegen bewahrt zu sein, der Betrachtung metaphysischer Fragen hingeben sollen. Diese Fragen wurden also discutiert und man kannte die Leichtigkeit, mit welcher man darüber zum Unglauben kommen konnte, — als Urheber der Bestimmung wird in der jerusal. Gemara R. Akîba oder R. Ismael genannt, von deren ersterem sie in weiterm Verlaufe bemerkt, er habe sich mit religiöser Speculation abgegeben.[1]

Haben wir so eine Nachricht, die darauf führt, dass im ersten christlichen Jahrhundert (Akîba † c. 135) die metaphysische Speculation wohlbekannt, also längst betrieben war, so sehen wir andrerseits schon viel früher eine historische Speculation auftreten, die sich bemüht die Reihe der Ereignisse in gewisse Zahlen und Formeln einzufangen um aus diesen Zahlen und Formeln Schlüsse zu ziehen. Andrer vorchristlicher Apokalypsen zu geschweigen liefert Daniel ein reichliches Material zur Bewährung dieser Behauptung. Die ganze Darstellung im Daniel beruht auf der Anschauung von Weltmächten, die einander ablösen und deren „Engel" oder ideale Schutzgeister in überirdischen Regionen ihre Geschicke führen und entscheiden. Zuerst hat Daniel fünf (Cap. II), dann vier (Cap. VII), dann drei (Cap. VIII), dann zwei (Cap. XI) Weltmächte vor sich, die abtretenden drei Babel, Medien, Persien erlebt er selbst und theilt ihre Geschicke, die zwei letzten, Alexander und die Diadochen stellt er als zukünftig dar, und diesen fünf Reichen coordinirt er das Reich der Heiligen des Höchsten, so dass er in der Sechszahl den ganzen Geschichtsverlauf von dem Exile an bis zum messianischen Reiche zusammenfasst.[2] Mag nun diese schematische Geschichtsauffassung vom Verfasser des Buches Daniel um 165 zuerst schriftlich vorgetragen sein oder nicht, es ist jedenfalls wahrscheinlich, dass diese ganze Art die Geschichte anzusehen nicht mit

1) Es heisst: „Vier kamen in das Paradies, d. h. schauten göttliche Dinge, einer warf einen Blick hinein und starb, einer warf einen Blick hinein und wurde irrsinnig, einer warf einen Blick hinein und brach Zweige von der Pflanzung ab, einer kam in Frieden hinein und im Frieden heraus". Der letztere ist R. Akîba, von dem der Spruch gilt: Zieh mich dir nach, wir wollen laufen Hohesl. 1, 5. Die drei ersten sind Ben 'Azzaj, Ben Zoma, Elisa ben Abuja, unter denen die zwei Ben 'Azzaj und Ben Zoma im Babli umgekehrt folgen. Vgl. auch Schirhaschir. rabba zu 1, 5 und Mattnot Kehuna zur Stelle.

2) Wie sehr sich dieser Schematismus empfahl, ersieht man auch daraus, dass nach der Theilung in die vier, bei Daniel von den Alten gefundnen Weltreiche bis in das 17. Jahrhundert die allgemeine Geschichte dargestellt ist, indem das römisch-deutsche Reich als viertes galt.

einem Male fertig gewesen ist, sondern dass man in Schulen und Versammlungshäusern solche Betrachtungen angestellt und erbaulich verwendet hat, dass in Predigt und Lehrvorträgen ein vergleichendes Zusammenhalten epochemachender geschichtlicher Thatsachen üblich war, durch welches die Gemüther auf eine Auffassung wie die im Daniel vorbereitet waren. Kurz es scheint uns anzunehmen zu sein, dass die Wurzeln der danielschen Betrachtungsweise weiter zurückreichen als der Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, wo sich schon Blüthen entwickelt haben. Die Zahleninteressen welche der Verfasser der jüngsten Pentateuchtheile (Erster Elohist oder Grundschrift) sichtlich hat, fallen hier gleichfalls in das Gewicht. Der Natur unsrer Quellen nach lässt sich dies aber nur allgemein erschliessen, nicht im Einzelnen nachweisen, um somehr müssen wir daher auf eine ältere historische Speculation Werth legen, die sich uns erhalten hat, und den Geist kennen lehrt, in dem man die alte Geschichte betrachtete, wir meinen die über den salomonischen Tempelbau 1 Chr. 28, 11 ff.

Die Maſse des salomonischen Tempels sind andre 1 Kön. 7 als die Maſse des Zeltes Exod. 26, woher jene Maſse stammen, wird nicht gesagt, diese aber hat Gott selbst auf dem Sinai dem Moses mündlich bestimmt und gezeigt Exod. 26, 30. Wie hätten sie verändert werden dürfen ohne Verachtung der Gebote des Höchsten? Wie hätte Salomo solcher Verachtung bezichtigt werden können? Nichts musste dem Geschichtsschreiber ferner liegen als die Meinung, dass Salomo etwa nach phönicischen Plänen den Tempel errichtet habe, dagegen musste ihm fest stehen, dass die Abweichungen von dem Modell der Stiftshütte nicht ohne eine göttliche Anweisung statthaft waren. Da nun die Abweichungen der Maſse gewiss waren, so musste auch eine solche göttliche Anweisung erfolgt sein, und das was als ideell nothwendig erscheint, wird sofort als historisch wirklich behauptet und berichtet. Dies ist nicht „erdichtet“ oder gar „gelogen“, sondern auf Grund gewisser Voraussetzungen, die wir angedeutet haben, und die jener Zeit als wissenschaftlich galten, streng logisch e r s c h l o s s e n. Jene Zeit konnte nicht anders, als annehmen, dass der Tempel nach einem göttlichen Plane gebaut war,[1]

1) Der Apologet Keil (Einleitung in's A. T. 3. Ausgabe S. 474) sagt wörtlich: „Das von Gott erhaltene Vorbild des Tempels d. h. der i n f o l g e g ö t t l i c h e r O f f e n b a r u n g s c h r i f t l i c h e n t w o r f e n e R i s s d e s T e m p e l s (vgl. m. Comm. zu 28, 19) hängt mit der Bestimmung des Tempels zur Offenbarungsstelle der realen Gegenwart des Herrn zusammen“. Von diesem „i n f o l g e g ö t t l i c h e r O f f e n b a r u n g s c h r i f t l i c h e n t w o r f e n e n R i s s e“ sagt der Text 28, 19: Das Alles hat in einer A u f z e i c h n u n g v o n d e r H a n d

und so stellt es die Chronik dar. Dass nun der Verfasser der Chronik diese Darstellung erfunden habe, ist durchaus nicht anzunehmen, — dann hätten es ihm die Zeitgenossen ja nicht geglaubt, — er berichtet vielmehr das, was seiner Zeit als Geschichte galt, also auch diese erschlossne oder erspeculierte Schilderung des Tempelbaues, so dass solche Geschichtsspeculation schon vor der Zeit des Chronisten c. 300 a. Chr. vorhanden war. Wie aber ist hier speculiert? Es ist einfach der Tempelbau der Errichtung der Stiftshütte parallel gestellt, wie hier Moses, so erhielt dort David specielle Anweisung, und gleichzeitig waren so die baulichen Unterschiede beider Heiligthümer begründet und gerechtfertigt. Was hier historisch erzählt wird, liegt dem Psalm 78 ebenso zu Grunde.[1]

In der gleichen Stelle liesse sich aus den Worten in Vers 18: לְתַבְנִית הַמֶּרְכָּבָה הַכְּרוּבִים זָהָב וגו auch noch eine Hindeutung auf das מַעֲשֵׂה מֶרְכָּבָה entnehmen, wenn nicht das Textgefüge das Wort מרכבה selbst als Glossem zu תַּבְנִית הַכְּרוּבִים verdächtigte. Wer dagegen mit Bertheau הכרובים als Apposition zu המרכבה fasst, für ächt hält, und zugleich bedenkt, dass der Ausdruck מרכבה von Ezechiel, dem die Vorstellung entlehnt ist, grade nicht gebraucht wird, der wird hier eine Anspielung auf die Speculation über מַעֲשֵׂה מרכבה finden müssen,[2] die demnach dem Chronisten schon geläufig gewesen wäre. Gegen die Annahme eines Glossems spricht die LXX *παράδειγμα τοῦ ἅρματος τῶν χερουβίμ*, so dass wir nicht ohne Wahrscheinlichkeit die Anfänge der Merkabaspeculation vor die Zeit des Chronisten setzen könnten. So gut das sich übrigens für unsre folgende Betrachtung schicken würde, so bekenne ich doch, dass ich an מַעֲשֵׂה מרכבה vor dem Chronisten nicht glaube, und eher eine Glosse anzunehmen geneigt bin, die aber dennoch schon

Jahve's, dieser mich gelehrt, alle Angelegenheiten des Modells. Ist eine Aufzeichnung von der Hand Jahve's ein infolge göttlicher Offenbarung schriftlich entworfner Riss?! Der alte Rationalismus machte es nicht ärger, als heutige soi-disant Orthodoxie, die den genügenden Glauben gern haben möchte und nicht hat. Seltsam versteht selbst Bertheau diese Schrift von der Hand Jahve's von einer Berufung auf eine heilige Schrift, oder auf die תורה שבכתב, auf das Gesetz in der Schrift, statt die Ausdrücke besagen zu lassen was sie sagen.

1) Der salomon-davidische Tempelbau, der doch salomonisch war, wird auch in der Mechilta discutiert. Vgl. fol. לֹד[b] in der Ausgabe von Friedmann Wien 1870.

2) Müssen darum, weil die weitern Bemerkungen über Kerûbe an unsrer Stelle mit der Schilderung in Ex. 25, 16. 21 und 1 Kön. 8, 7 stimmen und zum „Fahrzeug" nicht passen. Dies ist entweder Glosse oder beweist, dass Begriff und Gebrauch von מרכבה sehr geläufig war.

vor Herstellung griechischer Uebersetzungen zur Chronik eingesetzt ist, und die dann das hohe Alter jener Speculation auf ihre Weise erhärtet, obwohl sie jünger als der Chronist ist.

Dienten nun die vorstehenden Betrachtungen dazu wahrscheinlich zu machen, dass typische Textbetrachtung, geschichtliche Speculation, midraschische Umdeutung älterer Prophetien, ja vielleicht sogar Merkabaspeculation älter ist als 200 vor Christus, so wird man die Möglichkeit nicht von der Hand weisen können, dass auch im Joel, — und damit lenken wir von unsrer Abschweifung zurück — eine Art von typischer Betrachtungsweise im Hintergrunde liegen könne, und darauf kommt es uns zunächst an. Wir vermutheten, die Schilderung Joels sei entstanden, indem er das Endgericht antitypisch zur Befreiung aus Aegypten stellte und von dieser um eine Basis für seine Darlegung zu gewinnen, das Motiv oder Thema der Heuschreckenplage entlehnte, das er dann variiert und erweitert hat.

Zunächst hätten wir nachzuweisen, dass in der That das Endgericht und die Befreiung aus Aegypten in eine gegenseitige Beziehung gesetzt worden sind. Fangen wir mit einem jungen Zeugen an, so erklärt Baal hatturîm d. h. R. Jacob bar Asher ben Jechiel um 1340 (vergl. Wolf Biblioth. hebr. I p. 584, Zunz zur Geschichte und Litt. S. 103) zu dem Worte תֵּלֵכוּן in Exod. 3, 21 Folgendes: תֵּלֵכוּן שְׁנַיִם בְּמָסוֹר' הָכָא וְאִידָךְ וּבִמְנוּסָה לֹא תֵלֵכוּן לְהַקִּישׁ גְּאוּלָּה אַחֲרוֹנָה לִגְאוּלָּה רִאשׁוֹנָה d. h. die Form תֵּלֵכוּן (mit Ṣere des Lamed und dem Nun am Ende) kommt in der Masora resp. Schrift zweimal vor, hier Ex. 3, 21 und Jes. 52, 12 in den Worten in Eile sollt ihr nicht gehen תֵּלֵכוּן, um die endliche Erlösung mit der ersten in Parallele zu setzen.[1]

Derselbe bemerkt zü לֵיל הַשִּׁמֻּרִים Exod. 12, 42 ähnlich: ליל הש' שֶׁחִלֵּק הקב"ה ליל ט״ו לִשְׁנַיִם חֶצְיוֹ לִיצִיאַת מִצְרַיִם וְחֵצִי הַשֵּׁנִי לִגְאוּלָּה לֶעָתִיד לָבֹא d. h. Nacht der Beobachtung heisst die Passahnacht, weil

1) Andere jüngere Stellen, die aus der geläufigen Parallelisierung der ersten und letzten גאולה erst ganz verständlich werden, sind bei Abarbanel Roš Amana Cap. 13 fol. י״ז[a] der Venetianer Ausgabe von 1644, wo die Frage erörtert wird, ob die Thora dereinst verändert wird. Als mögliche Veränderung betrachtet er das Aufhören der Pesachhaggada und sagt: וגם שיביא ההכרח אל שישתנו קצת מצות כאלו תאמר שלא נזכור יציאת מצרים לימות המשיח הנה לא לפי זה יקרא שינוי בזאת התורה: Weiter sagt er: וכמו כן אם יביא ההכרח שנזכור הגאולה העתידה ולא הקודמת הנה המצוה לעולם עומדת שראוי לזכור יציאת מצר' כל עוד היות ההכנה הראויה לזה נמצאת והיא שלא תמצא גאולה גדולה ממנה: Aehnliches enthält fol. י״ח[b] gegen Ende.

der Heilige, gepriesen sei er, die Nacht des Fünfzehnten in zwei Theile getheilt hat, eine Hälfte für den Auszug aus Aegypten, die zweite Hälfte für die Erlösung in der Zukunft. Hier finden wir was wir suchen, eine directe Zusammenstellung der beiden „Erlösungen“ und diese hat der späte auch mit der Kabbala vertraute Gelehrte nicht selbst ersonnen sondern ältern Vorgängern entlehnt, er redet davon wie von etwas ganz Geläufigem. Und das war es in der That, da dieser Gedanke das Ritual des Pesaḥfestes durchzieht; in dem Abendgebet der ersten Festnacht ist לֵיל שִׁמֻּרִים recht eigentlich das Thema, und die Aussicht auf die Erlösung das Gegenthema. Da heisst es z. B. im Piut לֵיל שִׁמֻּרִים סִמֵּן הוּא לֶעָתִיד לָבֹא עֶלְיוֹן כִּי בֹא יָבֹא d. i. die Nacht der Hut bestimmte er auch für die Endzeit, der Höchste wird gewisslich kommen. Weiter יוֹסִיף שֵׁנִית בּוֹ לְהִגָּאֵלָה er wird auch zum zweiten Male in ihr erlösen. Das vieldeutige Wort שִׁמֻּרִים lud hier zum Deuteln ein, da es in seinem Wortsinn, Beobachtungen genommen werden konnte 1) von der Beobachtung des Festritus, 2) von der Behütung des Volkes auch beim Endgericht, 3) von der Beachtung, die diese Nacht bei Gott gefunden hat und finden wird, was im Targum Jonathan zu Grunde liegt. Vgl. Aben Ezra zur Stelle, der noch beifügt, es werde nach dem Wort שֹׁמְרֵי הַחוֹמוֹת Mauernwächter auch vom Durchwachen der Passahnacht ohne zu schlafen verstanden. War aber jene Anwendung in's Rituale aufgenommen, so konnte und musste ein jüdischer Gelehrter die vorgelegte Beziehung als allgemein bekannt voraussetzen.

Er konnte es um so mehr, als schon die Mischna Edujoth 2, 10 so combiniert hat: Rabbi Akîba pflegte zu sagen: Fünf Dinge dauern zwölf Monate, das Gericht über das Geschlecht der Sintfluth, das Gericht über Hiob, das Gericht über die Aegypter, das Gericht über Gog und Magog in der Zukunft und das Gericht in der Hölle.[1] Die Erscheinung Gogs ist mit dem Eintreten des messianischen Zeitalters verknüpft, auch hier also die gewünschte Vergleichung.

Vollständig abgerundet zeigt sich aber die Vorstellung in den palästinischen Targumen (Jonathan und Jeruschalmi) zu Exod. 12, 42. Hier wird der Verlauf der Weltgeschichte an vier Nächte geknüpft, die von Anbeginn vor Gott aufgeschrieben sind und die Knoten und Wende-

1) Dasselbe in Midrasch Echa rabbati zu 1, 12 fol. מח wo es heisst: תנינן משפט דור המבול שנים עשר חדש משפט מצרים י׳ב חדש משפט איוב י׳ב חדש משפט גוג ומגוג י׳ב חדש משפט רשעים בגיהנם י׳ב חדש: נבוכדנצר שלש שנים ומחצה אספסיאנוס שלש שנים ומחצה:. Der Zusatz: „Nebukadnezar drei und ein halbes Jahr, Vespasianus drei und ein halbes Jahr“ zeigt wieder die Neigung zur Construction von Typen.

punkte der Weltentwicklung markieren, wie sie sich den Juden darstellte. Die erste Nacht ist die, in der sich Gott der Welt durch die Schöpfung offenbarte, die zweite die, in welcher er den Bund mit Abraham schloss, Gen. 15, die dritte die der Befreiung aus Aegypten, die letzte die der endlichen Erlösung. Es ist dies in der That vom israelitischen Standpuncte aus eine sinnreiche Combination, die wesentlichen Phasen der Entwicklung zwischen der Schöpfung und der Erlösung werden durch den Bundesschluss mit Abraham und dessen Bewährung durch die Befreiung aus Aegypten bezeichnet. Die kürzere Redaction in Targum Jonathan lautet so: ארבעה לילון כתיבין בספר דוכרניא קדם רבון עלמה · ליליא קדמאה כד אתגלי למברי עלמא · תנינא כד אתגלי על אברהם תליתאה כד אתגלי במצרים והות ידיה מקטלא כל בוכרא דמצרים וימיניה משיזבא בכוריהון דישראל · רביעאה כד אתגלי למפרוק עמא בית ישראל מביני עממיא · וכלהון קרא לילי נטיר בגין כן פריש [1] למשה ואמר ליה נטיר לפורקן הוא מן קדם יי למפקא ית עמא בני ישראל מארעא דמצרים · הוא ליליא הדין נטיר ממלאכא מחבלא לכל בני ישראל דבמצרים וכן למפרקהון מגלותהון לדריהון d. h. Vier Nächte sind in dem Gedächtnissbuche vor dem Herren der Welt aufgezeichnet, die erste, als er sich offenbarte, um die Welt zu schaffen; die zweite, als er sich an Abraham offenbarte; die dritte, als er sich in Aegypten offenbarte und seine Hand jeden Erstgebornen Aegyptens tödtete, während seine Rechte die Erstgebornen Israels errettete; die vierte, wenn er sich offenbart um das Volk (das Haus Israel) aus der Mitte der Völker zu erlösen. Alle diese nannte er Nacht der Bewahrung, weil er zu Moses erklärend sagte: Bewahrt zur Erlösung ist sie von Jahve, um das Volk aus dem Lande Aegypten herauszuführen.[2] Diese Nacht ist beobachtet (respectiert) von dem Würgengel für alle Israeliten, die in Aegypten waren, und ebenso wird sie zu ihrer Erlösung aus ihren Exilen für ihre Generationen dienen.[3]

Noch breiter drückt sich das sogenannte Targum Jeruschalmi hier aus, das zunächst den Vers so glossiert ליל נטיר ומזומן לפורקן הוא מן קדם יי באפקתהון דבני ישראל פריקין מארעא דמצרים d. h. es ist eine in's Auge gefasste und von Gott für die Befreiung durch die Herausführung der erlösten Kinder Israel aus Aegyptenland bestimmte Nacht.

1) So muss es heissen, die überlieferte Lesart משה (Subject zu פריש) gibt keinen Sinn.

2) Dies ist Commentar zu den hebräischen Worten להוציאם מארץ מצ׳.

3) Dies letzte commentiert die Textworte הוא הלילה הזה ליהוה שמרים לכל בני ישראל לדרתם׃.

Sodann folgt die Betrachtung über diese Nacht so: ארום ארבע לילון
אנון כתיבין בספר דוכרניא: ליליא קדמאה כד אתגלי מימרא דײ על עלמא
למברא יתיה· הות עלמא תהי ובהי וחשוכא פריס על אפי תהומא ומימרא
דײ הות נהיר ומנהר וקרי יתיה ליליא קדמיא: ליליא תנינא כד אתגלי
מימרא דײ על אברהם ביני בתריא· הנה אברהם בר מאה שנין ושרה הות
ברת תשעין שנין למקימא מא דאמר כתבא אברהם בר מאה שנין איפשר ליה
למולדא ושרה ברת תשעין שנין איפשר לה דתוליד (lg. דתילד)· [הלא בר
תלתין ושבע שנין הוה אבונן יצחק בזמן דאתקריב על גבי מדבחא שמיא
מכו ונחתו וחמא יצחק ית שכלוליהון וכהין עינוי מן מרומיא] וקרי יתיה
ליליא תנינא: ליליא תליתאה כד אתגלי מימרא דײ על מצראי בפלגות ליליא
הות ימינא (l. ידיה) מקטלא בוכריהון דמצראי וימיניה משיזבא בוכריהון
דישראל למקימא מא דאמר כתבא ברי בוכרי הנין ישראל וקרי יתיה ליליא
תליתאה: ליליא רביעאה כד ישלים עלמא קיציה למתפרקא חבלי רשעא
ישתיצון ונירי פרזלא יתברון משה פוק (l. יפוק) מן גו מדברא ומלכא
משיחא מן גו רומא דין ידבר בריש ענגא ודין ידבר בריש ענגא ומימרא
דײ מדבר בין תרויהון ואנון מהלכין כחדא הוא ליל פסחא קדם ײ נטיר
ומזמן לכל ישראל לדריהון: d. h. Denn vier Nächte sind aufgezeichnet in dem Gedächtnissbuche. Die erste Nacht ist die, in welcher das Wort Jahve's sich über die Welt offenbart hat um sie zu schaffen; die Welt war wüste und leer, und Finsterniss über die Fläche der Wasser ausgebreitet, das Wort Jahve's aber war hell und erhellend und nannte diese die erste Nacht. Die zweite Nacht war die, in welcher sich das Wort Jahve's über Abraham zwischen den Thierstücken (Gen. 15) offenbarte. Siehe Abraham war hundert, Sarah neunzig Jahre, um zu bewähren was die Schrift sagt: Abraham vermochte mit hundert Jahren zu zeugen und Sarah mit neunzig zu gebären. [Unser Vater Isaac war sieben und dreissig Jahre[1] alt, als er auf der Fläche des Altares geopfert werden sollte, der Himmel senkte sich und kam herab, und Isaac sah seine Fundamente und seine Augen waren geblendet von den Höhen]. Und diese nannte er die zweite Nacht.

Die dritte Nacht war die, als sich das Wort Jahve's um Mitternacht über die Aegypter offenbarte; seine Hand tödtete die Erstgebornen der Aegypter, und seine Rechte rettete die Erstgebornen Israels, um zu bewähren, was die Schrift sagt: Mein erstgeborner Sohn ist Israel. Und diese nannte er die dritte Nacht.

1) Die Betrachtung über Isaac ist offenbar ein Einschiebsel. Dass er 37 Jahre alt war, findet sich auch Bereschit rabba Parasche 56: ויעקד את יצחק
כלום יכול אדם לכפות בן שלשים ושבע נא בן שש ועשרים שנה אלא לדעתו
d. i. nur mit seinem Wissen und Willen kann man einen Mann von 37, nach andern 26, Jahren binden.

Die vierte Nacht ist, wenn er das Ende der Welt zur Erlösung fertig macht, wenn die Stricke des Frevels (vgl. Jes. 5, 18) vertilgt und das eiserne Joch gebrochen wird. Moses wird aus der Wüste kommen und der Messias-König aus der Höhe, jener fährt[1] auf einer Wolke, dieser fährt auf einer Wolke, der Herr fährt zwischen beiden, und sie ziehen einträchtig. Diese (letzte) ist die Nacht des (wahren) Passah oder Verschonens, in's Auge gefasst und bestimmt für ganz Israel in seinen Generationen.

Klarer kann das typische Verhältniss nicht ausgesprochen werden, das hier freilich in nachchristlicher Fassung vorliegt, denn die letzte Bemerkung, dass der zukünftige Messias mit Moses einträchtig gehen wird, scheint doch ihre Spitze gegen den Nazarener zu richten, dessen Kirche mit der Synagoge nicht einträchtig wandelt. Hierzu fügen wir noch die gleichfalls das besprochene Verhältniss erhärtende Ansicht, dass der Auszug aus Aegypten in der Zeit des Messias nicht gefeiert werden soll, d. h. dass die messianische Zeit die alte Erlösung übertrifft und das alte Passah abrogiert. — Dies wird als eine Aenderung der Thora angesehen die doch unveränderlich sein soll; so Joseph Albo, oder Chasdaj, die dann von Abarbanel Roš Amana fol. 17ª ed. Venedig 1644, bekämpft werden. Er äussert sich weiter fol. 18ᵇ über eine Stelle aus Vajiqra rabba, in der gelehrt wird, dass alle Feste ausser Purim und Kippurim in den Tagen des Messias aufhören werden, so, dass er zwischen Fest und Feier distinguiert und die Feier aufhören lässt, nicht aber das Fest an sich. Die Feier schwinde von selbst, denn im Vergleich zu den Wundern, die Gott im messianischen Zeitalter thun werde, sein die ältern so gering, dass man ihrer nicht mehr gedenken werde.

Nun könnte man aber einwenden, das Alter der Targumen sei nicht sicher genug bekannt um daraus etwas für die Zeit des Anfangs unsrer Aera zu beweisen, hier aber kommt uns die Mechilta zu Hülfe. Ohne in den Streit zwischen Frankel (מבוא הירושלמי, Introductio in Talmud. Hierosolym. Vratislaviae 1870, fol. קח ᵇ) und M. Friedmann (Mechilta de Rabbi Ismaël, Wien 1870, Einleitung p. LXXIV) eingreifen zu wollen oder zu können, scheint soviel sicher, dass der Grundstock unsrer Mechilta uralt ist, und zahlreiche Sätze des Rabbi Ismaël in dieselbe aufgenommen sind, mag dieser selbst der Concipient des Grundstockes sein, wie Friedmann will, oder ein spätrer gleichnamiger Amora, was Frankel behauptet.[2] Geiger sagt: Die Mechilta ist sicher bereits

1) In dem aram. Texte wird דבר nicht sprechen bedeuten können.

2) Frankel a. a. O. sagt: Wir finden in keiner Stelle beider Talmude die

eine alte vormischnaitische Sammlung und zwar unter dem Einflusse Ismaëls redigiert u. s. w. Urschrift S. 435.

Eben diese Mechilta nun kennt zu Exod. 12, 42 (Masikta de Pisḥa Parasche 14 fol. 16 [b] ed. Friedmann) vollständig die uns beschäftigende Typologie, über deren Werth dort sogar verschiedne Meinung herrscht. Der Text lautet: ליל שמורים הוא לי׳ [וגו׳] בו נגאלו ובו עתידין להגאל דברי ר׳ יהושע שנאמר הוא הלילה הזה לי׳ [וגו׳] רבי אליעזר אומר בו נגאלו לעתיד לבא אין נגאלים אלא בתשרי שנאמר תקעו בחדש שופר וגו׳ מפני מה כי חק לישראל הוא וגו׳ ומה תלמוד לומר הוא הלילה הזה ליי׳ וגו׳ אלא הוא הלילה הזה שאמר הקב״ה לאברהם אבינו אברהם אני גואל את בניך לעתיד לבא וכשהגיע הקץ לא עכבן הקב״ה כהרף עין d. h. „Nacht der Bewahrungen ist diese Nacht u. s. w.“ Rabbi Josua sagt dazu: In ihr sind sie erlöst worden, und werden sie erlöst werden weil es (weiter) heisst: dies ist die Nacht des Herren, Bewahrung für alle Kinder Israel in ihren Geschlechtern Exod. 12, 42. Rabbi Elieser sagt dagegen: In ihr sind sie erlöst worden, aber in der Zukunft werden sie nur im Monat Tischri erlöst werden weil es heisst Ps. 81, 4—5: Blaset am Neumonde die Posaune, am Vollmonde für den Tag unseres Festes, denn dies ist ein Gesetz für Israel, ein Recht des Gottes Jacobs. Was soll nun die Bestimmung: Dies ist die Nacht des u. s. w. Herren? Nichts anderes, als dass diese Nacht diejenige war, in der der Herr zu unserm Vater Abraham gesagt hat: „Abraham, ich werde deine Söhne in der Zukunft erlösen, — und wenn das Ende herankommt, hält sie der Herr nicht einen Augenblick zurück.“ Hier legt R. Josua die Nacht der letzten Erlösung in die Passahnacht, wie die Targumen, R. Elieser aber in die Neujahrsnacht, die hebräisch Fest des Posaunenblasens heisst, und auf den ersten Tischri fällt, deren Psalm eben der von Elieser angezogne Ps. 81 ist (vergl. Delitzsch zu Ps. 81). Nachdem diese exegetische Meinungsverschiedenheit über den Sinn des Wortes „Nacht der Bewahrung“ vorgetragen ist, die darauf hinauskommt, ob die Bewahrung sich nur auf die ägyptische

Mechilta mit dem Namen des Rabbi Ismael bezeichnet, ja selbst das Wort Mechilta in dem Sinne Mechilta zum Exodus kommt im Talmud nicht vor, auch nicht in Babli Schebuot מ״א ע״ב (דתנינא הילכתא ספרא וספרי ותוספתא d. i. wir haben gelernt. Halacha, Sifra, Sifre und Tosephta,) wird die Mechilta nicht erwähnt. Daher scheint der Verfasser der Mechilta nicht der Tanna R. Ismael, der Zeitgenosse des R. Aqîba zu sein, sondern der Amora R. Ismael s. s. w. Vgl. über den erstern Wolf, Biblioth. II p. 849 über den andern ibid. pag. 877, und über die von Frankel (und Zunz) angeführte Stelle Schebuot מ״א ע״ב Friedmann a. a. O. p. XV l. 5 XXX l. 8 infra.

Erlösung beziehe oder auch auf die künftige, wird weiter gefragt, was von dem Ausdruck: Nacht der Bewahrung, denn nun in Wahrheit zu halten sei, und dieser sachlich auf den Bund mit Abraham bezogen, wie im Targum breiter (und setzen wir hinzu später) ausgeführt ist. Neben dieser auf der Fassung des Wortes שִׁמֻּרִים als Bewahrung, Behütung [1] beruhenden Erörterung gibt dann die Mechilta noch die einfache, wonach es zu beobachtende, innezuhaltende Festnacht bedeutet, in der man sich hüten muss oder sich beobachten. Sie sagt: שמורים לכל בני ישר׳ מגיד שכל ישראל צריכין להשתמר בו, was indessen auch in dem erstern Sinne in Jalqut gefasst wird, da das Hitpael doppelter Fassung fähig ist.

Dieser Stelle der Mechilta ist als gleichfalls sehr alt beizuordnen Siphra Parasche בחוקותי Abschnitt 3 (P. 111 der Schlossberger-Weisschen Ausgabe Wien 1862) wo es bei der Auslegung von Levit. 26 auf das messianische Zeitalter heisst: אם אין אתם מאמינים בי כל הדברים הללו· אני ה׳ אלהיכם אשר הוצאתי אתכם וג׳ אני הוא שעשיתי לכם נסים במצרים אני הוא שעתיד לעשות לכם כל הניסים הללו d. h. und wenn ihr mir alle diese Dinge nicht zutraut, so bin ich Jahve, euer Gott, der euch aus Aegypten geführt hat u. s. w.; ich bin es, der euch in Aegypten Wunder gethan hat, und auch derjenige, der einstmals (im Endgericht) diese Wunder thun wird. Auch hier die Coordinierung der beiden Erlösungen. Ebenso Sanhedrin fol. 111[a] תניא רבי סימאי אומר נאמר (שמות ו׳) ולקחתי אתכם לי לעם ונאמר והבאתי אתכם: מקיש יציאתן ממצרים לביאתן לארץ? מה ביאתן לארץ: שנים מס׳ ריבוא אמר רבא וכן לימות המשיח שנאמר (הושע ב׳) וענתה שמה כימי נעוריה וכיום עלותה מארץ מצרים: d. h. Es wird gelehrt, dass R. Simaj sagte: Es steht geschrieben „und ich nehme euch mir zum Volke“ und weiter „und ich führe euch hinein.“ Die Schrift stellt den Auszug aus Aegypten dem Einzuge in das Land parallel. Wie war der Einzug in das Land? Nur zwei von sechshunderttausend (nämlich Josua und Kaleb, da alle andern starben). Rabba sagt: So wird es auch in den Tagen des Messias sein, denn Hos. 2, 17 heisst es: Und sie antwortet dort wie in den Tagen ihrer Jugend, wie an dem Tage, da sie aus Aegypten herauszog.

Wie verbreitet diese typische Gegenüberstellung der ersten und letzten Erlösung ist, zeigen auch allerhand kleine Züge. Man lese z. B. Tractat Sopherim Cap. 21 Hal. 2 ?ולמה אין מתענין אותך בחדש ניסן

1) Noch anders wendet Raschi das Wort, nach ihm ist es die Nacht, die Gott sich gemerkt, die er erwartet hat um die Befreiung vorzunehmen. Vgl. auch Raschbam und Aben Ezra zur Stelle.

מפני שבאחד בניסן הוקם המשכן וכן לעתיד לבא עתיד המקדש להבנות בניסן לקיים מה שנאמר אין כל חדש תחת השמש: d. h... Warum fastet man nicht im Monat Nisan? Weil am ersten Nisan das Stiftszelt aufgerichtet worden ist ... und so wird im messianischen Zeitalter das Heiligthum auch im Nisan gebaut werden, damit das Wort erfüllt werde: Es gibt nichts Neues unter der Sonne. So heisst auch es von dem Aufhören des Hagels, der in Aegypten fällt, in Schemoth rabba (Seder וארא Parasche 12 am Ende): ויחדלו הקולות והברד: ומטר לא נתך ארצה · תלאן ברפיון ואימתי ירדו? בימי יהושע על האמורים שנאמר ויהי בנוסם מפני ישראל וי״י השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים והשאר עתידין לירד בימי גוג ומגוג. d. h. „es hörten die Donner und der Hagel auf und der Regen ergoss sich nicht auf die Erde“ Gott hängte sie in der Luft auf. Und wann werden sie herabkommen? In den Tagen Josua's auf die Amoriter, weil es heisst: Da sie vor Israel flohen, warf der Ewige auf sie grosse Steine vom Himmel Jos. 10, 11. Der Rest aber wird in den Tagen Gogs und Magogs herabkommen. Denselben Typus kennt und berichtet als in seiner Zeit vorhandne jüdische Schulmeinung Hieronymus zu Joel 4, 19, wo der Text heisst: Aegyptus in desolatione erit et Idumaea in desertum perditionis. Er fügt hier bei: Et in hoc loco Judaei gravissimo somnio dormiunt: in ultimo tempore quando non Christum sed Antichristum suscepturi sunt (dies eine Zwischenbemerkung von Hieronymus), vindictam sui in Aegyptios, qui vicini sunt et in Romanos, quos interpretantur Idumaeos, spe vanissima confingentes. Ut scilicet quomodo Pharao et omnis ejus exercitus, qui per quadringentos et triginta annos populum Dei captivum tenuit, in mari rubro submersus est, sic etiam Romani, qui eodem annorum spatio Judaeos possessuri sunt, ultione Domini deleantur. Hoc illi spe sibi cassa promittunt. Vgl. unten die Auszüge aus Abarbanel.

Ebenso liegt der Typus zu Grunde in der Gegenüberstellung des בחפזון in Eile von Exod. 12, 11 und des לא בחפזון nicht in Eile aus Jes. 52, 12, das wir oben schon aus Baal Turim angeführt haben und in Schemoth rabba (Seder בא Parasche 19) gleichfalls wieder finden, wo es heisst: כשאכלו ישראל את הפסח במצרים אכלו אותו בחפזון שנאמר וככה תאכלו אותו על שם כי בחפזון יצאת מארץ מצרים · אבל לעתיד לבא כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכון: D. i. Als Israel das Passah in Aegypten ass, ass es dasselbe in Eile, weil es heisst: Also (in Eile) sollt ihr es essen, weil ihr in Eile aus Aegypten gegangen seid Ex. 12, 11. Deutr. 16, 3. Aber in der Endzeit heisst es, denn nicht in Eile sollt ihr ausziehen und nicht in der Flucht gehen. Und

wenn dieser Typus genauer betrachtet wird, so zeigt sich, dass nicht erst der Commentator, sondern der zweite Jesajas selbst ihn gebildet hat, denn wenn das לא בחפזון der Jesajanischen Stelle unzweifelhaft zurückgeht auf den Ausdruck בחפזון des Exodus, so hat sich der Prophet in bewussten Gegensatz zu diesem gestellt und die von ihm verheissene Heimkehr mit gegensätzlicher Beziehung auf den Auszug aus Aegypten betrachtet und geschildert. So wäre schon im Exile selbst die typische Beziehung, welche uns beschäftigt vorbereitet, und wenn wir Recht darin haben, dass die nachexilischen Propheten in ihrer Gegenwart keine Verwirklichung der jesajanischen Verkündigungen sehen konnten, so war für einen derselben — und das ist Joel, — die Verschiebung dieser Verwirklichung in die Endzeit, und damit die typische Beziehung der letzten Erlösung in der Endzeit auf die erste Erlösung aus Aegypten von vornherein gegeben und somit natürlich und nothwendig.

Der Midrasch, dessen Betrachtungsweise der alten typischen homogen ist, hat auch das Verhältniss von Joel zum Exodus herausgefühlt und darum commentiert er in Schemoth rabba (Seder בא Parasche 13) so: למען תספר באזני בנך· גלה הק"בה למשה מה מכה יביא עליהן וכתב משה ברמז ולמען תספר באזני בנך זו מכת הארבה כמה דתימא עליה לבניכם ספרו d. i. Damit du es vor den Ohren deines Sohnes erzählst u. s. w. Exod. 10, 2. Der Heilige, gepriesen sei er, hat dem Moses geoffenbart, was er von Schlägen über sie bringen will; Moses aber hat andeutungsweise (ברמז) geschrieben: „Damit du es vor den Ohren deines Sohnes erzählst;" es geht auf den Schlag der Heuschrecken, wie du sagst: Darüber erzählet euren Söhnen Joel 1, 3.[1] Der Zusammenhang zwischen den ägyptischen Heuschrecken des Moses und den apocalyptischen des Joel ist hier durchschaut, und Mosis Wort למען תספר וגו', das im Joel nachgeahmt ist, als eine mystische Andeutung jener letzten Heuschrecken angesehen.

Wie alt die Erkenntniss ist, dass es sich bei den Heuschrecken Joels nicht um eine natürliche Erscheinung, sondern um eine mystische handle, das belegt uns endlich die Johanneische Apocalypse. Unter den Judenchristen, deren Gedankenkreis in der Apocalypse ausgedrückt ist, wurde eine Plage durch wunderbare Heuschrecken zu den einleitenden und vorbereitenden Erscheinungen des Weltgerichtes gerechnet, und

1) Mein Exemplar der Rabboth hat zwar עליה לבניהם ספרו, aber das ist Druckfehler für לבניכם da jene Wendung in der Bibel gar nicht vorkommt sondern nur diese.

daher Joel so gedeutet, wie er wirklich zu verstehen ist; wie hätte sonst Johannes Apoc. 9, 3 diese Plage eingesetzt? Wenn aber diese Heuschrecken dem Rauche entfliegen, der dem Schachte der Unterwelt entsteigt, und Ewald hierzu nach Eisenmenger (Entdecktes Judenth. II, 345) bemerkt, dass im Jalqut Rubeni f. 3 mitgetheilt wird, in der Hölle weilten giftige Scorpionen, so lohnt es wohl darauf hinzuweisen, dass zu Exod. 8, 16 die Frage aufgeworfen wird, woher jenes Ungeziefer (עָרֹב) stamme, ob von oben oder von unten. Die Meinungen sind getheilt, R. Aqiba aber lehrt, es komme von beiden Seiten. Das „von unten" ist doch wohl identisch mit dem Aufsteigen aus der Hölle, wie der Hagel oben aufgehoben ist. Vgl. p. 60 und Hiob 38, 23.[1] Als Ausfluss der behandelten Typologie wird es auch anzusehen sein, wenn nach Jacob von Edessa zu Ezech. 37 einige delirantes und Ungelehrte gemeint haben, die Gebeine, die Ezechiel in der Ebne sah, seien die Gebeine der sechsmalhunderttausend Männer gewesen, die aus Aegypten auszogen. Vgl. Ephraem. Syr. Opp. II p. 196.

Wir sind nun lange bei unsrer Abschweifung verweilt, doch war dies nicht zu umgehen, wenn wir den Vorwurf zurückweisen wollten, dass unsere mystische Fassung der Joelschen Heuschrecken, die auf dem typischen Verhältniss der ersten und zweiten Erlösung Israels beruht, nichts sei als ein Einfall, während sie in Wahrheit die Räthsel des uns beschäftigenden Prophetenbuches löst, und die Basis bildet von der aus dasselbe sich einheitlich verstehen lässt, und somit kehren wir zur zusammenhängenden Betrachtung unsers Propheten zurück, dessen Gesammtverlauf wir nun näher zu verfolgen haben, nachdem die Mängel der neuesten Auslegung beleuchtet sind.

III. Sachliche Erklärung des Joel.

Wir haben bei der auf Veranlassung der neusten Auslegungen vorgenommnen Analyse des Textes den Joel als einen nachexilischen Schriftsteller, welcher die einzelnen apocalyptischen Stellen der ältern Propheten in ein Gesammtbild vereinigt hat, erkannt. Nach S. 22 f. kennt er Micha und Jesajas, auch 13, 6. Zacharja 12 f., Deuter. 28, 38; 11, 13,

1) Der Text lautet: מהיכן בא [הערב] עליהם · יש אומרים מלמעלה וארא ר״א מלמטה ור׳ עקיבה אמר מלמעלן ומלמטן: Schemoth rabb. Seder Parasche 11.

Zephanja, den exilischen Jesajas, Jeremias und Ezechiel, deren einzelne Aussagen er verwerthet.[1] Die Restauration, welche er vor sich hat, kann er nicht als eine Erfüllung der Verheissungen betrachten, die diese Propheten gegeben haben, er erwartet dieselbe also von seiner Zeit aus in der Zukunft. Der Unterbau seiner apocalyptischen Schilderung ist, — wie wir vermuthen — auf Grund der Annahme eines typischen Entsprechens der beiden Erlösungen errichtet. Wir versuchen nun positiv in den Gang seiner Schrift einzudringen, indem wir seinen symbolischen Sinn besonders in's Auge fassen.

Handelt sich's überall für ihn um eine Schilderung der Zukunft, so sind die Heuschrecken zukünftige, nicht wirklich erscheinende, da sie ja den Tag Jahve's einleiten. Dies folgt unwiderleglich aus dem oben bewiesenen Umstande, dass Joel 2, 18 keine Lücke oder Pause irgend welcher Art vorliegt, sondern dass uno tenore von 1, 1 — 4, 21 geredet wird, ohne Unterbrechung des Zusammenhanges. Ist nun unzweifelhaft das Ende apocalyptisch, so kann der Anfang, der mit dem Schlusse zusammen eine Einheit bildet und in dieselbe Zeitperiode gehört wie dieser, nicht ein Ereigniss in der Zeit Joels sein, sondern er bewegt sich gleichfalls am Ende der Zeitgeschichte, nicht in der Zeit (vgl. unten die Analyse von David Qimḥi's Auslegung), und die Angeredeten sind nicht seine Zeitgenossen, sondern die Leute, welche beim Eintritt des Tages Jahve's leben und diesen Tag erleben. *Kurz Joel versetzt uns 1, 2 an den Anfang des Weltgerichtes, in den Augenblick, wo die apocalyptischen Heuschrecken schon als Vorboten da sind.*[2] Die Schilderung des Zustandes des Landes während dieser Plage, die wie üblich mit einer Dürre zusammenauftritt, füllt Cap. 1, 1 — 12, und aus der Plage selbst wird *geschlossen*, der Tag Jahve's (das Weltgericht) *müsse herannahen*, denn das ist der Sinn der Fragepartikel in 1, 16: Der Tag Jahve's ist nahe! Ist denn nicht schon als Vorzeichen der Mangel sogar des Opfermateriales eingetreten?

1) Es scheint mir unter diesen Umständen ganz überflüssig zu prüfen, ob hier Joel benutzt ist oder benutzt hat; da er mit seinen Vorstellungen von Fasten, vom Exil, vom Priesterthum nachexilisch sein muss, so ist er selbstverständlich der Benutzer. Jetzt hat es für mich auch keine Bedeutung mehr die angebliche Benutzung durch Amos in יהוה מציון ישאג. Am. 1, 3. Joel 4, 16 zurückzuweisen.

2) Dass Joel 1, 2 f. kein gegenwärtiges, sondern ein zukünftiges Ereigniss schildert, hat auch Hengstenberg Christologie I 344 eingehend nachgewiesen. Insbesondre betont er, dass die versuchte Unterscheidung des יום יהוה von der Heuschreckenplage unhaltbar ist.

Darum soll man die Posaunen blasen und das Volk sammeln, denn der Tag Jahve's bricht herein, und er soll das Volk im Tempel vereinigt treffen. So von 1, 13—2, 2ª, denn in 2, 2 ist mit יום ענן וערפל der Schluss zu machen, was folgt כשחר פרוש וגו', das beginnt einen neuen Abschnitt, der das letzte Zeichen des Gerichtstages enthält.

Die Fassung dieses Zeichens ist es nun, was die grosse Auslegungsschwierigkeit hervorruft, die durch die Geschichte der Auslegung wie ein rother Faden hindurchgeht, die nämlich ob unter den Heuschrecken symbolisch Völker [1] zu verstehen sind oder nicht. Nach der ersten Schilderung 1, 4 würde Niemand auf den Gedanken kommen, es handle sich um Völker, in der zweiten ist aber offenbar mit Absicht eine parabolische Ausdrucksweise gewählt, durch die man sich leicht bestimmen lässt, was gesagt wird, als ein Bild zu verstehen, in dem der Einfall der Heuschrecken als der eines feindlichen Heeres geschildert ist. Die Vertheidiger der symbolischen Auslegung stützen sich auf Cap. 2, und deuten Cap. 1 nach Cap. 2, die Vertheidiger der Ansicht, es handle sich um rechte Heuschrecken, gründen sich auf Cap. 1 und fragen, indem sie Cap. 2 von den Heuschrecken verstehen, gar nicht danach, warum diese Verhüllung angewendet ist. Noch weniger erklären aber beide Parteien der Ausleger, wie es denkbar sei, dass in Cap. 2 eigentlich bloss wiederholt sein könne, was Cap. 1 schon gesagt ist, sie lassen die erste Hälfte Joels eine blosse Tautologie sein, in der keine Spur von Fortschritt ist, und doch sollte man nicht ohne Weiteres voraussetzen, dass dies möglich sei, da ja grade 2, 3 f. eine sichtlich genau bedachte Ausdrucksweise herrscht. Von der Entscheidung für die eine oder andre Fassung hängt dann die Deutung des צפוני 2, 20 ab, die Vertheidiger der Ansicht, dass es sich um natürliche Heuschrecken in Cap. 2 wie 1 handle, müssen den Gewaltstreich begehen צפוני auf die Heuschrecken zu deuten, was nach S. 41 nur durch die Zwangslage entschuldigt werden kann, in die die Auslegung gerathen ist, da צפוני an sich nie Heuschrecken bedeuten könnte.

Die Grundlage der einen Auffassung ist sonach in Cap. 1 zu suchen, nach dem die parabolische Schilderung Cap. 2 und in weiterer Consequenz der צפוני gedeutet wird. Diese Auffassung führt zur Tautologie von Cap. 1 und 2 und zur Misshandlung des צפוני. Die Grundlage der

1) Zuletzt hat Hilgenfeld in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie IX 416 die abgeschwächte Völkerdeutung ohne weitere Begründung behauptet, nach ihm sind die 4 Heuschreckennamen Andeutung der gerade vier Perserheere, die bis 458 durch Palästina gegen Aegypten gezogen waren.

andern Auffassung ist Cap. 2; sie denkt hier an Völker und deutet entsprechend den צפוני. Zu Cap. 1 ist dabei doppelte Stellung möglich und thatsächlich eingenommen; entweder man fasst Cap. 1 analog Cap. 2 symbolisch, oder man lässt in Cap. 1 den natürlichen Verstand bestehen und trennt Cap. 2 von Cap. 1.

Die erste Wendung der zweiten Auffassung führt ebenfalls zur Tautologie von Cap. 1 und 2 und bleibt für die Erklärung der Wahl des Wortes צפוני, auch wenn sie es von Völkern oder etwa von Sanherib deutet, jeden Grund schuldig.

Die völlige Tautologie von Cap. 1 und 2 in beiden Auffassungen, so wie die Gewaltthat oder Unmöglichkeit der Erklärung von צפוני spricht gegen beide.

Sonach müssen wir es mit der zweiten Wendung der zweiten Auffassung versuchen, die im Grunde die allein natürliche ist, d. h. wir müssen in Cap. 1 die Heuschrecken als Heuschrecken bestehen lassen, und was Cap. 2 gesagt wird, als verschieden von Cap. 1 abtrennen, als zweites Zeichen, wie wir es oben genannt haben.[1] Der צפוני bedeutet dann dasselbe, was in Cap. 2 gemeint ist, und dies zu untersuchen ist unsre nächste Aufgabe.

Einen Fingerzeig dafür, was Joel gelesen und studiert hat, als er diese Schilderung schrieb, und was ihm also im Gedächtnisse lag, bietet 2, 3: Wie der Garten Eden, war das Land vor ihm, hinter ihm war es eine wüste Oede. Dies ist Umkehrung von Ezech. 36, 35 הָאָרֶץ הַלֵּזוּ הַנְּשַׁמָּה הָיְתָה כְּגַן עֵדֶן, wie denn ausser der Genesis nur Ezechiel und dieser immer in Vergleichen den Garten Eden erwähnt und benutzt 31, 9, 16, 18; 28, 13: Dieser Ausdruck ist aber so charakteristisch, dass an einem Studium des Ezechiel durch Joel, auf das wir schon S. 29 aufmerksam geworden sind, nicht zu zweifeln ist. Wie Daniel den Ausdruck ארץ הצבי dem Ezechiel verdankt, so dankt ihm Joel das Paradies. Bei Ezechiel nun sagen nach der Erlösung des Volkes die Heiden, das ehemals wüste Land sei wie der Garten Eden geworden, bei Joel verwandeln die das Gericht einleitenden Züge das wie Eden bebaute Land in eine Wüste, die später wieder fruchtbar werden soll 2, 21, Ezech. 36, 30.

Die apocalyptischen Gedanken Ezechiels schweben dem Joel vor, nur eines lässt er aus, die Wiedervereinigung der zehn Stämme mit

1) Hierin komme ich denn mit Holzhausen überein, der wenigstens die Verschiedenheit von Cap. 1 und 2 erkannt hat, übrigens aber historisch deuten will.

Juda, wohl aus keinem andern Grunde, als weil die zehn Stämme als solche nach ungefähr dreihundertjährigem Exil (721 — c. 430) seinem Gesichtskreis entschwunden sind, indem sie ohne Wahrung des Stammnamens an die Judäer angeschlossen oder zu den heidnischen Völkern übergegangen waren. In den Erwartungen des Ezechiel nimmt nun die Ueberfluthung Judäas durch die Nordvölker (Gog) einen wichtigen Platz ein, wie bei Joel, dessen הצפוני mit Artikel nichts andres bedeutet als diese Völker; unsre Schilderung 2, 2 — 10 hält sich auf der scharfen Linie zwischen Metapher und wirklicher Schilderung der Heuschrecken, *schlägt aber schliesslich in die Metapher um.*

Nach dem Wortlaut schildert Joel seine apocalyptischen Heuschrecken unter dem Bilde eines Kriegsheeres, denn nur von den Heuschrecken kann er reden, wenn er sagt, vor ihnen fresse Feuer, sie sähen aus wie Rosse, der Ton ihres Fressens sei *wie* das Prasseln der Flamme u. s. w., wenn er aber fortfährt, vor ihm bebe die Erde, zittre der Himmel und verdunkele sich die Sonne, der Mond und die Sterne, so handelt sich's nicht mehr um Heuschrecken,[1] die sich uns unter der Hand in ein Heer Jahve's verwandeln, bei dem es nicht mehr darauf ankommt, ob wir es als aus Heuschrecken oder aus Menschen bestehend denken. Die Erklärung liefert Ezech. 38, 18: An dem Tage, an welchem Gog über das Land Israel kommt, spricht Jahve, da wird mein Zorn aufsteigen in meine Nase und im Feuer meines Eifers habe ich gesagt: Fürwahr an diesem Tage wird ein grosses Erdbeben über das Land Israel kommen und ich rufe wieder ihn (Gog) zu allen meinen Bergen, dass das Schwert kommt, spricht Jahve, das Schwert aller wird wider alle sein. Und ich rechte mit ihm (Joel 4, 2) durch Pest und Blut u. s. w. Hier haben wir erst das Heer, dann den apocalyptischen Vernichtungskampf mit dem einleitenden Erdbeben, so auch bei Joel S. 20, dessen Heuschrecken sich umwandeln. Auf dies Heer kommt Joel nach der Unterbrechung 2, 12 — 20 auch wieder zurück, nachdem er es חיל יהוה und מחנה י' genannt hat, wie

1) Selbst Hitzig sagt hier: „לפניו sagt nichts darüber aus, ob wir als eigentliche Ursache dieses Bebens der Erde u. s. w. die Heuschrecken zu denken haben oder nicht. Ferner könnte die Erde nur beben, wenn sie sich niedergelassen hätten, der Himmel dies (und sich verfinstern) nur, wenn sie im Fluge begriffen wären, und die Aussage wäre (vgl. dagegen Vs. 5) jedenfalls sehr übertrieben.“ — So soll denn schliesslich לפניו so viel sein als vor der Erscheinung Jahve's. — Die Beziehung zwischen Ezechiel und Joel hat Hitzig zu Ezech. 38, 17 f. wohl bemerkt, aber den unklaren Joel zur Quelle des klaren Ezechiel gemacht, der auf Zacharja 12, 2; 14, 2 ruht, den auch Joel kannte.

Ezech. 38, 4 Jahve sich Gog beruft, von dem es weiter heisst: „Rüste dich und bereite dich vor, du und alle deine Schaaren, die zu dir versammelt sind und sei mir[1] zur Reserve. Nach vielen Tagen wirst du den Befehl erhalten, am Ende der Jahre wirst du in ein Land kommen, das sich keines Krieges versieht,[2] das aus vielen Völkern gesammelt ist, — nämlich auf die Berge Israels, die zu dauernder Verwüstung bestimmt waren, — doch ist das Volk (Land היא) aus den Völkern herausgeführt und alle sitzen in Ruhe.“ Dies Volk ruft Jahve מִיַּרְכְּתֵי צָפוֹן 38, 6, 15 und daher nennt es Joel הַצְּפוֹנִי, es soll kommen über ein vom Schwert abgewandtes Volk, das in seiner Ruhe sich keines Krieges versieht, dies aber war genau die Lage, in der Joel sein Volk sah, wenn er nach Nehemja richtig gesetzt wird, und wie er sich dasselbe demnach weiter bis zum Weltgerichte lebend vorstellte. Ich halte auch für möglich, dass Joels Ausdruck כְּשַׁחַר פָּרֻשׂ עַל הֶהָרִים durch die bei Ezechiel öfter genannten הרי ישראל und durch das כֶּעָנָן לְכַסּוֹת הָאָרֶץ hervorgerufen ist. — Der צפוני nun wird bei Joel 2, 20 entfernt und in die Wüste (ארץ ציה) gestossen, das wie wird nicht näher bestimmt, dabei aber verliert sich die Schilderung in Unklarheit. Denn wenn es weiter heisst: seine Spitze nach dem Ostmeer hin, sein Ende[3] nach dem Westmeer, so muss die Wüste (ארץ ציה) zwischen diesen beiden Meeren sein, oder wenn man meint, die Züge des צפוני würden in das Wasser geworfen, dann kommt er nicht in die Wüste. Da nun die beiden Meere nur das todte Meer und das mittelländische sein können, so würde die Hauptmasse der Heuschrecken statt in das wüste Land vielmehr grade über Judäa niederfallen, was sich keiner der Ausleger klar gemacht hat. Statt diese Unklarheit zuzugeben, lassen sie, wo Joel von Erdbeben redet Vs. 11 ein Gewitter eintreten, und das thut selbst Hitzig, obwohl er (vgl. Anmerk. [1] S. 66) die Schilderung übertrieben findet, und uns trotzdem zu glauben zumuthet, dass „darauf dass starker Regen sie (die Heuschrecken) zur Stelle tödtet (s. die

1) So nach LXX.

2) So משובבת חרב *ἀπεστραμμένην ἀπὸ μαχαίρας* und danach Hitzig.

3) Dass hier nicht mit Credner an die erste und zweite Schaar gedacht werden kann, sei nur im Vorbeigehen bemerkt. Hengstenberg Christologie I 364 widerlegt es: „Dass nach der Absicht des Propheten die Zerstreuung in diese verschiednen Richtungen in einem Momente geschehen soll, erhellt daraus, dass er den Vortrab desselben Zuges in das eine, den Nachtrab in das andre Meer getrieben werden lässt. Dass dies physisch unmöglich ist, da entgegengesetzte Winde ja nicht zu gleicher Zeit wehen können, begreift jeder leicht.“

Zeugen bei Credner S. 283) hier Vs. 20 nicht Bedacht genommen wird; sondern Joel hofft, dass der Wind, wie ja ein solcher sie gebracht hat, sie auch wieder wegtreiben werde.“ Wir unsrerseits setzen die geographische Unklarheit auf Rechnung der Rhetorik, der wir auch die Säuglinge 2, 16 S. 13 verdanken, und die an Ezech. 39, 11 angelehnt ist. Wird dort Gog’s Grabstätte קִדְמַת הַיָּם verlegt, so wird das hier durch rhetorische Zweitheilung ausgedehnt in את פניו אל הים הקדמני und סופו אל הים האחרון, wobei denn freilich die Hauptmasse über Judäa gefallen resp. geblieben sein würde. Die Erwähnung des Gestanks ותעל צחנתו berührt sich sodann mit Jes. 34, 3, wo ebenfalls der Zorn Gottes über „alle Völker“ geschildert wird, und das Joel gekannt hat, da auch Jes. 35, 8 mit Joel 4, 17 identisch ist. Somit wäre der צפוני Collectivname der nördlichen Völkerschaften, die vor der Errichtung der zukünftigen Theocratie nach Jerusalem oder in das Land Israel ziehen und dort vernichtet werden sollen Ezech. 37—38 womit Jes. 34—35 und Zach. 12 f. von Joel combinirt sind. Der Collectivname צפוני kommt sogar höchst wahrscheinlich bei Ezechiel selbst 32, 30 vor, wo das Ueberlieferte נסיכי צפון כלם וכל־צדני unpassend ist, und neben den Fürsten des Nordens auch die gemeinen Leute zu denken, also וְכָל־צְפֹנִי zu emendieren ist, was Hitzig gesehn, aber für Joel nicht verwendet hat. Uebrigens mag dem Joel auch Jer. 25, 26, 9; 46, 10; 6, 22; 10, 22 vorgeschwebt haben, welche Stellen auch erklären, wie Ezechiel zu seiner geschichtlich-apocalyptischen Vorstellung gekommen ist, denn Jer. 25, 30 klingt mit Joel 4, 16 zusammen.

Dieser Vernichtung der Nordvölker folgt bei Ezech. 39, 29 die Ausgiessung des Geistes אֲשֶׁר שָׁפַכְתִּי רוּחִי עַל בֵּית יִשְׂרָאֵל, womit 36, 27 zu verbinden, nach welcher Stelle auf die Mittheilung des Geistes ein glückliches Leben im Lande der Väter folgen wird. Joel hat dieselben Züge in umgekehrter Ordnung: 3, 1 steht die Geistesausgiessung, vorher das glückliche Leben im Lande und nun vergleiche man Ezech. 36, 29 וקראתי אל הדגן והרביתי אתו ולא אתן עליכם רעב: והרביתי־פרי העץ ותנובת השדה למען אשר לא תקחו עוד חרפת רעב בגוים: mit der rhetorischen auf Cap. 1 fussenden Erweiterung Joels 2, 22, indem man nicht vergisst, dass der גן עדן Ezech. 36, 35 ebenso wie Joel 2, 3 steht, und dass חרפת רעב בגוים sich mit אל־תתן נחלתך לחרפה למשל־בם גוים Joel 2, 17 berührt.

Im Zusammenhange der Schilderung des Glücks kommen denn die Heuschrecken 2, 25 noch einmal vor; die Jahre, die sie gefressen haben sollen ersetzt werden. Mit welch schlechten Ausflüchten die Ausleger hier helfen wollen, haben wir S. 40 gesehen. Nachdem wir aber Joels

Zeit und Verhältnisse näher kennen gelernt und in Betreff der Heuschrecken wahrgenommen haben, dass sie in Cap. 2 in ein Heer von Völkern umgewandelt werden, löst sich auch diese Schwierigkeit, die Heuschrecken hier sind doppelsinnig einmal eigentlich, sodann symbolisch für verwüstende Völker gesetzt, wozu der Weg durch die Umbiegung in 2, 2 — 11 gebahnt ist. Der Inhalt aber ist verwandt den Ideen des Typusmidrasch, welchen wir S. 60 aus Hieronymus beigebracht haben, dass nämlich die Römerschaft solange dauern soll, wie die ägyptische Herrschaft Pharaos gedauert hat.

Der Gedanke, dass die Perioden des alten Lebens der Nation sich identisch, oder im Gegensatz entsprechend wiederholen, dass also einer alten Leidensperiode bei dauernder Sündhaftigkeit eine ebensolange neuere Leidensperiode, oder einer versäumten Pflicht eine genaue Nachzahlung entspricht, kommt im Midrasch öfter vor. So soll z. B. schon Levit. 26, 36 Palästina so viele Jahre wüste liegen als es Sabbathjahre nicht gefeiert hat, d. h. die Ruhejahre sollen nachgeliefert werden, die Exiljahre sind nur eine rückständige Zahlung.[1] Heisst es nun bei Joel 2, 25: Ich will euch abtragen oder restituieren die Jahre, welche die Heuschrecken gefressen haben, die ich als mein Heer über euch geschickt habe, so ist damit nicht die in Cap. 1 geschilderte Verwüstung gemeint, sondern es liegt eine allgemeine historische Betrachtung vor, alle die alten Verwüstungen sollen wett gemacht werden, und darum wird Vs. 26 hinzugesetzt, dass Gott gar wunderbarlich mit dem Volke handelt. Abzutragen und wiederzuvergelten sind aber nicht nur die öconomischen Unglücksjahre, sondern auch die Jahre kriegerischer Verwüstungen, die das Behagen des Lebens störten, so dass die fressenden Heuschrecken doppelsinnig verstanden werden sollen. Vermöge der continuierlichen Einheit, als die das Volk gedacht zu werden pflegt, entfaltet sich die göttliche Gerechtigkeit dadurch, dass sie am Ende nachzahlt, was sie wegen der Sünden früher vorenthalten hat, der Bund wird erfüllt, das frühere strafende oder erziehende Vorenthalten ist keine Ungerechtigkeit, denn אִישׁ בְּחֶטְאוֹ יָמוּתוּ und die spätern Nachkommen leiden nicht mehr um der Väter willen, denn בָּנִים לֹא יוּמְתוּ עַל אָבוֹת, das weiss Joel aus Deut. 24, 16[2] und aus Jerem. 31, 27 und Ezech. 18, 1,

1) So Sifra Parasche בחקותי Pereq 7, und Talmud Bab. Sabbat 33[a] heisst es: בשמיטין וביובלות כתיב (ויקרא כו) אז תרצה הארץ את שבתותיה כל ימי השמה ואתם בארץ אויביכם וגו׳ וכתיב (שם) כל ימי השמה תשבות; Vgl. unten Abarbanel zu 2, 25.

2) Wie wenig das spätere gelehrte Judenthum diese Stelle begriff, zeigt Sifre Pisq. 280. Hier wird als Sinn der Stelle ausgeklügelt, dass Söhne und

wo die Spötter über das Land das Epigramm sprechen: Die Väter essen saure Trauben und die Zähne der Söhne werden stumpf, dem Ezechiel mit neuer Lehre entgegentritt.

Zu der Restauration gehört nun Landessegen, aber nicht dieser allein. Mit deutlicher Unterscheidung wird dieser Segen 2, 21 beschrieben in drei Stufen; zuerst wird das Ackerland, sodann die Thiere des Feldes, und nun erst die Menschen erwähnt. Jenes soll sich über Jahve's Grossthat freuen, die in der Befreiung von fremden Völkern besteht, diese sollen die Früchte geniessen,[1] was aber soll den Menschen werden? Hört man die neuesten Ausleger, so geniessen sie keinen Vorzug vor den Thieren, ihre leiblichen Bedürfnisse sollen befriedigt werden und erst dann sollen sie in zweiter Linie erkennen, dass Jahve in Israel wohnt, denn das ist das Resultat der letzten Auslegungen über den מוֹרֶה לִצְדָקָה Vs. 23. Dies soll heissen: Frühregen nach rechtem Mafse, und nachdem dieser gegeben ist, soll noch einmal gesagt werden: Frühregen und Spätregen im ersten Monat. — Die Rabbinen haben für diese doppelte Quantität des Regens in einem Monat eine Anecdote erfunden, die man bei Qimḥi unten finden wird, Hitzig macht eine andre Erfindung: Da Frühregen und Spätregen in verschiedene Zeiten fallen, und ersterer bereits begonnen hat (natürlich nach Credner, Meier und Hitzig), so muss in dem von נתן abhängigen ויורד, welches sich auch auf den Spätregen bezieht, vom Tempusbegriffe abgesehen werden. Andre Zeiten, andre Erfindungen; der צפוני muss Heuschrecken bedeuten, hier und da muss eine Lücke im Fortschritte des Joel angenommen, hier muss vom Tempusbegriffe abgesehen werden. Man hat die Schwierigkeiten des Joel mit grosser Naivität leicht genommen, die Adepten der Kunst haben den Laien vorgespiegelt, ein Israelit in Palästina habe eine starke Heuschreckenverwüstung und Dürre als Einleitung des Weltgerichtes angesehen, obwohl sie so gütig waren rechtzeitig einen Regen dazwischen kommen zu lassen, — den Juden des Messiasreiches aber einen Lehrer zukommen zu lassen, dazu konnten sie sich nicht entschliessen. So soll denn מורה 1) Schütz, 2) Lehrer, 3) Frühregen hier absolut das letztere sein und לִצְדָקָה soll heissen zur Gerechtigkeit = zur Genüge, oder in an anderer Wendung nach rechtem Mafse,

Väter, die einen nicht auf das Zeugniss der andern hin getödtet werden sollen. Dies wird dann auf die nähern Verwandten gedehnt, Bruder, väterlicher und mütterlicher Oheim, Schwager u. s. w.

1) Hitzig findet es nöthig zu bemerken, dass Thiere Früchte, z. B. Füchse Trauben fressen.

בָּרִאשׁוֹן endlich soll heissen ebenerst, jüngst oder im ersten Monate. Letzteres ist im Targum und in unserm Texte im Zusammenhange mit der erwähnten rabbinischen Anecdote gesetzt, und wird von Hieronymus im Codex Amiatinus, sowie im Commentare des Pseudo-Rufin in principio = בָּרִאשׁוֹן ausgedrückt, denn das sicut (in principio) ist Vulgata aber nicht Hieronymus. Im vierten nachchristlichen Jahrhundert las man also בראשון, vorher aber las man nicht so, sondern כראשון, was die LXX ὡς ἔμπροσθεν ausdrückt, der die Afterübersetzungen des Armeniers iprev zaṛašinn und des Aethiopen ከመ፡ትካት፡ folgen, woneben die Peschiṭtha als selbständige Zeugin steht mit ihrem ܐܝܟ ܕܡܢ ܠܩܘܕܡܝܢ. Hier ist die bezeugte alte Lesart כראשון, die gegenwärtige jüngere steht in irgend welchem Zusammenhange mit der erwähnten Anecdote, trotzdem wird die jüngere falsche der Auslegung zu Grunde gelegt, und die alte für falsch erklärt, weil die neue Exegese es nicht der Mühe werth erachtet hat, die Texte nach richtigen kritischen Principien wirklich zu recensieren, was ich in meinem Hiob zuerst gethan habe, sondern nach Belieben hierhin und dorthin greift oder auch conjecturiert ohne die urkundliche Grundlage ans Licht zu stellen.[1]

Da nun nach einer syntactischen Elementarlehre nach כ die Praepositionen ב, ל u. A. wegzufallen pflegen, obwohl sie gelegentlich auch stehen, so heisst כראשון secundum primum (initium) im Mascul. wie im Femin. כָּרִאשֹׁנָה Deut. 9, 18; Dan. 11, 29, wobei ich das zweifelhafte כראשון Lev. 9, 16 nicht anziehen will, und wer das nicht annehmen will, dass auch das Mascul. so stehn könne, der schreibe Fem. כראשנה, denn das כ ist urkundlich beglaubigt, und das ה kann beim Gebrauch des Abkürzungsstriches כראשנ׳ ausgefallen sein, da der Abkürzungsstrich für die Handschrift, aus der die Siebzig übersetzten, längst sogar schon von Frankel behauptet ist.[2] Hitzig's Behauptung „wie ehedem" müsse hebr. כבראשנה sein, ist irrig. Hengstenberg Christologie I 376 fasst das בראשון des heutigen Textes als erste Stufe, der dann 3, 1 das

1) Wie sehr selbst die kritischsten Ausleger dies versäumen, zeigt z. B. in unserm Falle Hitzig. Die Vulgata hat sicut in principio, der Codex Amiatinus und Pseudo-Rufin, der unten ausführlich behandelt ist, und den einige für Paulus Orosius erachten, hat aber nur in principio also gerade בראשון. Dennoch steht bei Hitzig die Vulgata mit ihrer Lesart als Zeugin angeführt, die hier wegfallen sollte, da ihre gegenwärtige Lesart ganz unbekannten, jedenfalls jüngern Ursprunges ist.

2) Frankel, Vorstudien zu der Sept., Lpzg. 1841, S. 214. Später hat es de Lagarde und danach ich Hiob S. LXIX erwiesen.

אחרי כן entspreche, jenes bezeichne den nach der Sendung des Lehrers folgenden ersten leiblichen, dieses den geistlichen Segen. So hiesse בראשון erstens, zuerst, eine Bedeutung die unnachweisbar ist; בראשון heisst überall und immer, ausser an unsrer Stelle: im 1. Monate, wie die Concordanz ausweist, und so müsste es auch hier gefasst werden, wenn es richtig wäre. Somit wird Hengstenberg's Versuch der Erklärung hinfällig, während auf der andern Seite die äusseren Zeugnisse, die כראשון fordern, auch durch einen innern Grund bestätigt werden.

Nehmen wir nun כראשון, oder wenn es besser gefällt כראשונה, im Sinne von „wie ehedem“, so fragen wir weiter, wo heisst oder kann לצדקה zur Genüge oder nach rechtem Masse bedeuten? Ich antworte nie und nirgend; ל kann heissen nach Art wie in לאט, הלך לְמֵישָׁרִים, ישב לבטח, לרב, aber צדקה heisst nicht das Mass oder das Genügen, auch nicht schlechthin Recht, wonach Gesenius im Thesaurus mit Berufung auf 2 Sam. 19, 29; Neh. 2, 20 zu helfen sucht, indem er המורה לצדקה pluvia secundum jus i. e. pluvia justa, quae agro ex naturae quasi lege competit, deutet. Die Wendung לצדקה kommt abgesehen von Ps. 106, 31, Jes. 5, 7 noch Hosea 10, 12 vor, wo זרעו לצדקה neben קִצְרוּ לְפִי חֶסֶד steht, und neben dem: Aerntet nach Gnade, heisst es: Säet nach Gerechtigkeit, aber nicht nach Maſs, und das grade wäre zu erweisen. Hitzig zu Hosea sagt ruhig: Joel 2, 23 ist anders. Will denn aber Niemand beachten, dass Joel sagt את־המורה, also bestimmt von dem More redet, während er nachher ohne Determinierung גֶּשֶׁם מוֹרֶה ומלקוש setzt, wobei גשם nicht Status constructus sondern absolutus ist, so dass מורה ומלקוש Epexegese zu גשם wird? In der Regel wird argumentiert, dass so dicht nebeneinander die Worte dieselbe Bedeutung haben müssen, ich argumentiere umgekehrt, dass, weil המורה als ein determiniertes Wort steht, das folgende indeterminierte nicht mit ihm identisch sein kann. So ist Hengstenberg's Argument (Christol. I 374) zuzuspitzen; er sagt, es ergebe sich eine Tautologie, da aber המורה nicht gleich מורה ist, so ergibt sich ein Fehler, und das ist mehr als eine Tautologie. Die beiden Verba נתן und ויורד, die zwei Glieder mit המורה, und גשם מורה וגו׳ sollen nicht dasselbe sagen, sondern es ist המורה der bekannte, erwartete, im Bewusstsein der Hörer ersehnte Lehrer, wie הצפוני der bekannte Nordländer, der eine bestimmte Rolle zu spielen hat. Was die Construction betrifft, so ist המורה לצדקה der Lehrer für, zu Gerechtigkeit, der Lehrer, der Gerechtigkeit lehrt, der hinweist auf Gerechtigkeit. Der Verbindung mit ל ist, wie die Sache, nur hier vorhanden, denn auf 2 Chr. 6, 27 תּוֹרֵם אֶל־הַדֶּרֶךְ will ich mich nicht berufen, da in der Parallele 1 Kön. 8, 36 dafür את steht, das אל

also unsicher ist. — Sonst lehrt Jahve selbst das Volks Hos. 10, 12; Jes. 48, 17; 54, 13, hier hat er einen Boten, der lehren wird, wie man gerecht sein soll, dann erst kommt der Geist Jahve's. Wenn nun Jes. 54, 13 alle Mitglieder der hergestellten Theokratie Gottes Schüler sein sollen, so muss ein Lehrer sie dazu machen, der späte Prophet Joel bringt uns diesen bekannten und erhofften Lehrer, der kurz vor dem Eintritt des Gerichtes, zur Gerechtigkeit weist, und kommt dabei mit dem ihm zeitlich nahen Maleachi überein. Dieser sagt 3, 1: „Ich schicke meinen Boten, und der bereitet den Weg vor mir, d. h. beseitigt die Hindernisse für das Eintreten des Messiasreiches, nämlich die Sünde, und plötzlich wird der Herr in seine Halle kommen, und der Bundesbote, den ihr wünscht, wird kommen.“ Dieser Bote ist Elias, der Frieden zwischen Vätern und Söhnen stiftet, ehe der Gerichtstag kommt, damit das Land nicht mit dem Banne geschlagen, also des messianischen Glückes verlustig wird. Ein solcher Prophet war Deut. 18, 15, 18 verheissen, ihn soll man hören, Joel nennt ihn den Unterweiser zur Gerechtigkeit. Elias kommt Mal. 3, 23 לפני בוא יום יהוה הגדול והנורא, ist es denn nun ein Zufall, dass der Ausdruck יום י׳ הגדול והנורא bei Joel ebenfalls steht 3, 4 vgl. 2, 11 und sonst im ganzen alten Testamente nie wiederkehrt? Also Deuter. 18, 15, 18 wird der נביא, den man wie Moses hören soll, verheissen, er ist und ist nicht gekommen, die jüngsten Propheten erwarten ihn immer noch und setzen ihn vor den Tag Jahve's als Lehrer der Gerechtigkeit, oder als Versöhner der Väter und Söhne.[1] Dabei scheint mir Joel älter als Maleachi, weil bei ihm die Vorstellung des Wege bereitenden Boten, die im Lehrer des Joel allein vorliegt, noch nicht mit der Meinung einer Wiedersendung des Elias aus dem Himmel compliciert ist, dem später der gleichfalls lebendig in den Himmel versetzte Henoch beigesellt ist, der mit Elias zusammen vor der zweiten Parusie Christi die Welt durch Predigt bekehren wird. (Vgl. unten die schiitische Eschatologie und die Schrift des Nicolaus Lyra über den Antichristen.) Der ganze Zug bei Joel ist aber wieder ein Product seines Schriftstudiums, er verheisst am Ende das, was er bei Jesajas verheissen gefunden hat, welcher sagt:

Ja, Volk in Zion, das in Jerusalem wohnt,
Nicht wirst du fürder weinen,
Er hört erbarmend auf die Stimme deines Weinens,
Er vernimmt es uud erhöret dich.

1) Ich bemerke ausdrücklich, dass diese Untersuchung geschrieben ist, ehe ich Hengstenberg's Christologie I 377 verglichen habe.

Es gibt auch der Herr Brot in Trübsal
Und Wasser im Elend.
Nicht ferner wird dein Lehrer sich verbergen,
Deine Augen schauen deinen Lehrer.[1]

Hier ist der verheissne מורה, auf den Joel zurückgreift. Hengstenberg kehrt das Verhältniss um.

Ueber den particularistischen Sinn der Verheissung des Geistes haben wir schon oben geredet, wir wenden uns daher zu einem weiteren Belege des durchaus symbolischen Wesens der uns beschäftigenden Schrift, zum Thale Josaphat. Dass die Localisierung dieses apokalyptischen Thales in dem Kidronthale bei Jerusalem erst im christlichen Mittelalter aufkommt, ist unten gezeigt, die symbolische Fassung schimmert aber auch dort noch durch, weil selbst diese Abendländer den Namen etymologisch verstehen. Da nun Niemand behaupten sollte, dass der Prophet die unvollziehbare Anschauung vorträgt, es handle sich um eine Versammlung **aller** Völker in einem bestimmten, kleinen, irdischen Thale, so ist von dieser Deutung gänzlich abzusehen, und aus dem symbolischen Namen auch auf den symbolischen Sinn des Ganzen zu schliessen, um so mehr als das Thal später 4, 14 עמק החרוץ genannt wird. Diese jetzt meist nach Jes. 10, 22; 1 Kön. 20, 40 u. A. als Thal der Bestimmung oder Entscheidung gedeutete Bezeichnung schliesst die Bilder der Ernte ab, die 4, 13 bietet; der Abschluss der Ernte ist aber das Dreschen und mit חֲרֻצוֹת הַבַּרְזֶל war Gilead gedroschen Am. 1, 3 wie Ammon 2 Sam. 12, 31. Stellen wir also Calvin und J. D. Michaelis, die hier den Dreschschlitten sahen, wieder in ihr Recht ein, wir haben dann den concreten Ausdruck zum Schlusse des concreten Bildes, an Stelle der abstracten Bezeichnung, die LXX und Targum sowie Hieronymus in Curs gebracht haben (*κρίσις*, פלוג דינא, concisio). Der Einwand, dass die Tenne auf die Anhöhen gehört und nicht in's Thal, will nicht viel besagen, denn von der Tenne ist nicht die Rede, sondern von Dreschschlitten, den auch David 2 Sam. 12, 31 nicht gerade auf die Akropolis von Rabbath Ammon wird hinauf geschafft haben, sondern in der untern Lage am Flusse benutzte. Ein Thal aber, in dem man die Feinde mit dem Dreschschlitten tödtet, ist ein עֵמֶק הֶחָרוּץ, ohne eine Tenne zu sein. Sollte Gideon bei seinem Dreschen der Leute von Succoth Jud. 8, 7, 16 express auf den Berg gestiegen sein, um den Anforderungen neuester Ausleger an die Localität der Tennen, die auf den Bergen liegen, zu entsprechen?

1) So Jes. 30, 19 היו עיניך ראות את מוריך, wo allerdings der Plural sogut als der Singular gemeint sein kann.

Damit wenden wir uns zu einer weitern Symbolik Joel's, zur Bewässerung des Sittimthales, durch die Quelle die vom Tempel ausgeht. Dass diese Form der Darstellung sich nicht unmittelbar an Zach. 14, 8 anschliesst sondern an Ez. 47, 1, geht daraus hervor, dass bei Zacharja die Quelle allgemein aus Jerusalem kommt, bei Ezechiel aber unter den Schwellen des Tempelhauses hervorbricht, wie sie bei Joel מבית יהוה kommt. Nun fliesst weiter bei Zacharja die Quelle in zwei Betten nach Osten und Westen, bei Ezechiel aber nur in einem nach Osten dem Todten Meere zu. So ist auch bei Joel nur ein Arm genannt, der das נחל השטים bewässert; dies Thal glaubt Credner und Hitzig[1] mit dem Kidronthale identificieren zu sollen, aber warum? Das נחל קדרון 2 Sam. 15, 23 u. A. ist doch kein unbekanntes Ding; warum hätte Joel dies Thal nicht genannt, wenn er es doch gemeint hätte? Wenn Joel das Sittimthal nennt, dann meint er sicherlich das Kidronthal nicht, man soll doch den Schriftsteller sagen lassen, was er sagt. Da השטים mit Artikel Num. 25, 1; Jos. 2, 1; 3, 1 eine bestimmte Localität ist, so soll auch Joels Quell dorthin fliessen, Bäche aber fliessen im נחל, so sagt also Joel, dass der Bach eben das zu Sittim gehörige נחל bewässern wird. Sittim nun lag in Moab, also fliesst Joels Bach ebenso nach Osten wie der des Ezechiel, und kreuzte also den Jordan, Num. 33, 49, während Ezechiels Bach das todte Meer heilt und süss macht.[2] Statt aber dies einfach geographisch zu sagen, wie es Ezechiel gethan hat, redet Joel vom Thale Hassittim, was keinen andern Grund haben kann, als eine besondre Reflexion, die er anstellt. Der Name Sittim ruft den Abfall zu Baal Peor Num. 25, 1 f. in's Gedächtniss, dieser Abfall ist zwar gestraft, aber das Volk ist nicht **gereinigt**, so stellt sich das Ereigniss den Spätern dar, und Josua 22, 17 lässt dies den Priester Pinḥas aus-

1) Da Hitzig im Joel selbst die zu Ezechiel vorgetragne Ansicht, es sei das Thal der *αὐλῶν ἀκανθῶν* jetzt Wady es-samt (وادي السنط) zurückgenommen hat, so berühre ich dies nur in einer Anmerkung. Das Wady es-samt ist in Wahrheit das alte Eichthal 1 Sam. 17, 1-3, das Robinson Palästina II 607 beschreibt, also grade nicht das Thal von Ha-sittim. Dass beide Thäler Acazienthal heissen, beweist keine Identität.

2) J. D. Michaelis hält sich hier an die Geographie; ein von Jerusalem nach Moab fliessender Bach werde in den Jordan münden und nicht nach Moab kommen. Daher liest er anders. Saadja erklärte aus gleichem Grunde das Sittimthal für den Jordan. Die Geographie ist aber gegen eine apokalyptische Darstellung keine Instanz. Nimmt Jemand Anstoss daran, dass Apokal. 18, 17 beim Falle Rom-Babels die Schiffer vom Meere die Stadt beweinen, was aus Jes. 27 stammt, und auf Rom nicht passt? So ist hier auf die geographische Unmöglichkeit keine Rücksicht zu nehmen, wir haben Midrasch vor uns.

drücklich sagen. Nun ist aber auch später keine Reinigung des Volkes oder des Ortes erwähnt, sondern nur von Ezechiel rücksichtlich des ganzen todten Meeres, in dessen Gebiet Sittim gehört, in Aussicht genommen. Hierüber hat denn der Midrasch[1] reflectiert und zwar auf Grund unsrer Joelstelle, denn es heisst: כל אותן מ׳ שנה לא סרחו במדבר עד שבאו לשטים לכך כתיב וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות· שטים שעשו שטות ונואף אשה חסר לב· ויחל העם לזנות· יש מעיינות שמגדלין גבורים ויש חלשים ויש נאין ויש מכוערין ויש צנועין ויש שטופין בזמה· ומעיין שטים של זנות היה והוא משקה לסדום· אתה מוצא שאמרו· איה האנשים אשר באו אליך הוציאם אלינו וגו׳· ולפי שנתקלל אותו מעיין עתיד הק׳׳בה ליבשו שנאמר ומעיין מבית ה׳ יצא והשקה את נחל השטים: מימ׳ית אברהם לא נפרץ אחד בזנות כיון שבאו לשטים ושתו מימיו נפרצו בזנות ויחל העם לזנות אל בנות מואב: d. h. Alle die vierzig Jahre haben sie nicht gebuhlt in der Wüste, bis sie nach Sittim kamen, darum heisst es: Israel sass in Sittim und das Volk begann zu huren Num. 25, 1. שטים ist der Ort genannt, weil sie שטות Thorheit begiengen, denn wer mit einem Weibe ehebrecherisch umgeht, ist ein Thor (Sprüch. 6, 32). Einige Quellen ziehen Helden gross, andere Schwächliche, einige Schöne, andere Hässliche, einige Bescheidne, andre Frevler. Die Quelle von Sittim aber ist eine Quelle der Hurerei, sie bewässerte Sodom. Du findest, dass es heisst: Wo sind die Männer, die zu dir gekommen sind, bring sie uns heraus, dass wir sie erkennen Gen. 19, 5. Damit diese Quelle unterdrückt (gemindert) werde, wird sie Gott dereinst vertrocknen lassen, denn es heisst bei Joel: Eine Quelle wird vom Hause Jahve's ausgehen und das Thal von Sittim tränken. Seit den Tagen Abrahams ist Niemand der Hurerei ergeben gewesen, da sie nach Sittim kamen und sein Wasser tranken, ergaben sie sich der Hurerei, denn es heisst: Das Volk fieng an mit den Moabiterinnen zu huren.

Nun ist freilich nicht zu erweisen, dass Joel genau dieselbe Betrachtung angestellt hat, aber dieser Midrasch führt uns in die Sphaere der Gedanken ein, welche Joel zu der speciellen Wendung veranlasst haben, die er der Ezechielischen Endschilderung rücksichtlich der Quelle gegeben hat. Reflexionen verwandter Art müssen der Wahl des Sittimthales zu Grunde liegen, da sicher kein Zufall die Wahl gerade dieses Namens bestimmt hat, den zu erklären unter den neuesten Auslegern sich keiner die Mühe genommen hat, obwohl er in seiner Absonderlichkeit die Auslegung geradezu herausfordert. Stünde Ezechiel zeitlich

1) Wajikra rabba Seder Balaq, Par. 20 fol. כב Columne 1 der Stettiner Ausgabe.

nach Joel, und wäre letzterer, wie jetzt gewöhnlich angenommen wird, das Original, so wäre wunderbar, dass Ezechiel diesen Zug des Originales verwischt hätte, umgekehrt aber wird die Einfügung dieses speciellen Zuges begreiflich, wenn man Ezechiel als Original voraussetzt, dem hier noch ein neues Moment beigefügt ist, das als Product eigentlichen Schriftstudiums vollkommen im Charakter des Midrasch gehalten ist. Diese Natur unsrer Stelle hat schon Raschi erkannt, denn zu der wörtlichen Fassung, die er gelten lässt, setzt er hinzu מדרשו יכפר על עון פעור d. i. der tiefere Sinn der Stelle ist, die Sünde mit Peʿor wird gesühnt. Specieller wird sich der Gedanke Joels nicht mehr bestimmen lassen. — Dass aber bei dem ganzen Charakter der Stelle die weitere über den Wortlaut hinausgehende Ausdeutung der Quelle als Symbol der vom Tempel ausgehenden Lehre, wie alte Ausleger wollten, nicht im Sinne des Propheten ist, ist völlig sicher. Lehre würde nicht durch einen Bach, der ein bestimmtes einzelnes Thal bewässert, symbolisiert werden, sondern durch eine Quelle, welche nach allen Seiten hin Leben strömt, Zacharja 14, 8 geht sie nach West und Ost, die Beschränkung der Bewässerung auf ein bestimmtes Thal schliesst die Deutung auf die Lehre aus. Der Sinn der Stelle ist denn in Wahrheit auch rein mystisch-geographisch, es wird geschildert, wie sich das benachbarte Gebiet, die Gefilde Moabs, Num. 33, 49, in der Endzeit verhalten wird, woran sich die entsprechenden Aussagen über Aegypten und Edom lehnen, am Schlusse aber Juda's besondre Herrlichkeit beigefügt wird. So vollendet sich das räumliche Bild der im messianischen Zeitalter wieder von den gesammelten und geheiligten Judäern bewohnten Landschaft, deren nächste Nachbarschaft bewässert, die fernere aber zur Strafe der Bewohner wüste liegen wird.

Wenden wir uns nun nach allem, was gesagt ist, noch einmal zur Erwähnung der Tyrier, Sidonier und Philister 4, 3, so wird jetzt wohl einleuchten, dass wir es hier nicht mit Reflexionen über jüngst vergangne Ereignisse zu thun haben, wie diejenigen voraussetzen, welche aus dieser Stelle die Zeitbestimmung Joels ableiten wollten, von der wir in unsern Betrachtungen ausgegangen sind, sondern dass es sich um allgemeine abschliessende Anschauungen handelt. In dem Gericht soll das Schuldbuch dieser Völker geöffnet werden und die Abrechnung erfolgen; oft haben sie die Judäer bedrängt, die einen im Kampf, die andern durch den Sclavenhandel, jetzt trifft sie das gleiche Schicksal, sie sind für Gott Nichts, Israel ist ihm Alles. Interessant aber ist es dabei zu sehen, wie eng der geographische Gesichtskreis Joels ist. Phönicien, Philistäa, Edom, die Gefilde Moabs, Aegypten und Griechenland, das

ist seine Welt, kein Assur mehr oder Babel in dem Stillleben der Perserzeit. Die Sabäer, das ferne Volk, das er nennt, um dorthin die Phönicier verkauft werden zu lassen, die soviel verkauft hatten, sind Textfehler.

Dies führt uns dann auf die naturnothwendige Schranke, welche Joels apokalyptisches Gemälde an sich trägt. Er redet zwar von der Versammlung aller Völker, aber er denkt eigentlich doch nur an die Nachbarvölker; daher verkündigt er deren Endgeschick, lässt aber das der übrigen Menschheit im Unklaren, und das muss er thun, weil er gemäss der spätern jüdischen Tendenz ein scharfer Particularist ist. Nur für Juda ist die selige Endzeit bestimmt, das in seinem Lande gesammelt ist; was soll da nun mit allen andern werden? Dass die Feinde Strafe leiden, das versteht sich, und das sagt er auch, aber die andern Völker ignoriert er und weiss damit nichts anzufangen. Das ist die Schranke im Gemälde, die übrigens auch bei ältern Propheten vorliegt, welche über das einstige Verhältniss der Heidenvölker sich schwankend äussern, weil der universale Heilsplan, den Jesus geoffenbart hat, den Propheten noch unenthüllt war.

Wenn wir nun noch einen Blick auf die Sprache Joels werfen, so müssen wir erwarten, dass gegen seinen nachexilischen Ursprung eben die glatte und schwungvolle Ausdrucksweise geltend gemacht wird, die man an ihm lobt, und deren leichter Fluss wahrscheinlich die hauptsächliche Ursache dafür ist, dass so viele Ausleger für die grossen inneren Schwierigkeiten seiner Prophetie die Augen nicht offen gehabt haben. Wir weisen dagegen zurück auf den S. 12 in der Anmerkung gegebnen Nachweis, dass sich Joel der spätesten Ausdrücke bedient und dass demzufolge die Glätte ein Ergebniss seiner Studien, eine Renaissance-erscheinung ist, wie sie die jüngsten Psalmen, z. B. Ps. 44, ebenfalls darbieten, eine Stylgewandtheit die mehr der Sprache der jüdischen Liturgie in dem Maḥzor als der eines Amos und Hosea gleicht. Uebrigens schreibt Joel Prosa, und Strophik ist in ihm nicht vorhanden.

Endlich noch eine Bemerkung über den Namen Jo'el ben Petu'el. Die Form פְּתוּאֵל ist kritisch unsicher, da die beiden ältesten Zeugen, Septuaginta und Syrer בתואל ausdrücken, aber sowohl פתואל als בתואל ist etymologisch undurchsichtig, da die Annahme, es sei beides gleich מְתוּאֵל Mann Gottes, sich nicht begründen lässt. Der Name יוֹאֵל kommt öfter vor, ist aber doppelsinnig, denn neben der Bedeutung Jahve ist Gott, kann es Jussiv von הוֹאִיל sein, und יוֹאֵל steht wie יוֹסֵף. Dann bedeutet יוֹאֵל möge er (Gott) Hand an's Werk legen, möge er beginnen. Ob der Name symbolisch ist und mit Bezug auf den Inhalt

gewählt, weiss ich ebenso wenig wie im ähnlichen Falle, ob מַלְאָכִי Eigenname ist oder aus Mal. 3, 1 entnommen. Was der Midrasch aus פתואל gedeutet hat, vgl. bei Raschi, er hat פַּתֵּי אֵל überredet Gott in diesem Namen gefunden, und auch dies würde sich zur Symbolik des Namens יוֹאֵל sehr wohl schicken.

Die Stellung des Büchleins in der Reihe der kleinen Propheten ist bekanntlich in der LXX anders als im masorethischen Texte, weil die ersten sechs der kleinen Propheten verschieden geordnet sind:

LXX: Hosea, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jona, Nahum.
Hebr.: Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha, Nahum.

Der Leser wird bemerken, dass diejenigen Propheten deren Stellung schwankt nämlich Joel, Obadja und Jona die chronologische Ordnung der kleinen Propheten stören, die sonst richtig verläuft, Hosea, Amos, Micha, Nahum u. s. w., und hierin drückt sich die alte Unsicherheit aus, in der man sich über diese drei Propheten befand und bis in die Gegenwart befindet. Denn die Ordnung des hebr. Textes ist nach historischen Combinationen gemacht. Joel musste hinauf, weil seine Hungersnoth die des Elias sein sollte, Jonas weil er mit dem Jona des Jerobeam 2 Kön. 14, 25 identisch gedacht wurde, und da diese Combinationen falsch sind, übrigens aber auch nicht allgemein anerkannt wurden, wie die LXX zeigt, so sieht man, dass schon das höchste Alterthum diesen Schriften gegenüber sich unsicher fühlte. Möchte es der vorstehenden Untersuchung gelungen sein dieser Unsicherheit über die Zeit und den allgemeinen Sinn wenigstens des Joel endlich ein Ende gemacht zu haben.

IV. Text und Uebersetzung.

Vorbemerkung.

Die nachfolgende Textbearbeitung soll den Zustand des Textes durch Beifügung der wichtigsten Ueberlieferungszeugnisse übersichtlich zur Anschauung bringen und die geübte Textkritik begründen.

Zu diesem Zwecke ist dem masorethischen Texte (M) aus De Rossi Var. lectiones Veter. Testam. das bedeutendste beigefügt. Man sieht daraus, dass die hebr. Handschriften für wirkliche Schäden nichts mehr liefern.

Es folgt sodann die Columne I der Septuaginta. Dieser sind als Zeugen für ihre Ueberlieferung beigegeben:

1) Die alte lateinische Uebersetzung Vet. Lat. aus Ranke Latinae Vet. Test. versionis antehieronymianae fragmentorum fasciculus III. Marburger Programm 1858. Die Fragmente umfassen Joel 1, 1—14; 2, 3—5; 4, 2—4; 4, 15—17. Dazu Sabatier (V.Lat.Sabat.) Biblior. sacr. versiones antiquae Remis 1751 II. 911.
2) Die armenische Uebersetzung Arm. nach der Ausgabe der Mechitaristen, Venedig 1860.
3) Die syrisch-hexaplarische Uebersetzung, Syr. aus Ceriani's Ausgabe der mailänder Handschrift.
4) Die äthiopische Uebersetzung, Aeth. nach der im vorliegenden Werke gedruckten Bearbeitung Dillmann's.
5) Die arabische Uebersetzung, Arab. in der Londoner Polygl.
6) Beigefügt sind dieser Columne die Reste der übrigen griechischen Uebersetzungen von Aquila (Aq.), Theodotion (Theodt.), Symmachus (Sym.) nach Field's Ausgabe der Ueberbleibsel von Origenes Hexapla.

Sodann enthält Columne II die Vergleichung der syrischen Kirchenübersetzung Pe̤š. Mir steht nur die Ausgabe Lee's London 1823 zu Gebote.

Col. III gibt die Lesarten der Vulgata nach dem Amiatinus aus Heyse-Tischendorf Biblia sacra latina Leipzig 1873. Ich habe damit den Text im Commentare des Pseudorufin verglichen, doch haben die Varianten für meinen unmittelbaren Zweck wenig oder keinen Belang.

Col. IV gibt die Uebersetzung der Synagoge (Targum) nach de Lagarde's Prophetae chaldaice. Leipzig 1872 und Hosee cum Targum etc. Druck des Robert Stephanus 1556, 316 der kleinen Rechnung.

Schon der räumliche Umfang der Columnen zeigt die Veränderungen, welche mit dem masorethischen Texte vorgegangen sind, und sie würden es noch mehr thun, ja die volle Uebereinstimmung von Vulgata, Targ. und M. durch ihre Leere zeigen, wenn ich nicht auch exegetisch interessante Notizen eingesetzt, sondern mich bloss auf die verschiednen Lesarten beschränkt hätte.

Die Principien, nach denen die Ergebnisse abgeleitet sind, habe ich in meinem Buche: das Gedicht von Hiob Jena 1871 S. LI ff. entwickelt.

Um alle alten Uebersetzungen zu vereinigen, habe ich mich während des Druckes noch entschlossen die coptische Uebersetzung an ihrer Stelle unter den Textzeugen für die Septuaginta einzufügen, worauf ich wegen mangelnder Belesenheit im Coptischen ursprünglich verzichtet hatte. Ich folge dem Texte Tattams Duodecim Prophetarum minorum libros in lingua aegyptiaca etc. edidit Henricus Tattam Oxonii 1836, und bezeichne die Uebersetzung durch Cpt.

יואל

א 1 דבר יהוה אשר היה אל־יואל בן [a] בתואל׃ 2 שמעו זאת הזקנים
והאזינו כל יושבי הארץ ההיתה זאת בימיכם ואם בימי אבתיכם׃ 3 עליה
לבניכם ספרו ובניכם לבניהם ובניהם לדור אחר׃ 4 יתר הגזם אכל הארבה
ויתר הארבה אכל הילק ויתר הילק אכל החסיל׃ 5 הקיצו שכורים ובכו
והילילו כל שתי יין על עסיס כי נכרת מפיכם׃ 6 כי גוי עלה על ארצי
עצום ואין מספר שניו שני אריה ומתלעות [b] לביא לו׃ 7 שם גפני לשמה
ותאנתי לקצפה חשף חשפה והשליך והלבינו שריגיה׃ 8 אלי כבתולה
חגרת שק על בעל נעוריה׃ 9 הכרת מנחה ונסך מבית יהוה אבלו הכהנים

Varia lectio textus masorethici ex de Rossii variis lectionibus V. Test. — I, 1, הכהנים pro הזק׳ — 7 הלבין pro הלבינו — 8 אבלי pro אלי.

I. Septuaginta I, **1.** *Βαθουήλ* V. Lat. Arm. Syr. Aeth. Cpt. Ar.

5 *ἐκνήψατε οἱ μεθύοντες* + *ἐξ οἴνου αὐτῶν* — *καὶ κλαύσατε· θρηνήσατε πάντες οἱ πίνοντες οἶνον εἰς μέθην, ὅτι ἐξήρθη* (*ἐξήχθη* Sin.) *ἐκ στόματος ὑμῶν* + *εὐφροσύνη καὶ χαρά* —. V. Lat. Arm. Syr. Ar. (*καὶ θρην.* Cpt.) — Aeth. omis. *ἐξ οἴνου αὐτ.* et praebet *κλαύσατε καὶ θρην.* pro *καὶ κλαύσ. θρην.*

6 לביא, *σκύμνου.*

8 *θρήνησον* + *πρός με* — *ὑπὲρ νύμφην περιεζωσμένην σάκκον ἐπὶ τὸν ἄνδρα αὐτῆς τὸν παρθενικόν.* Vet. Lat. sed corrigendum *lugeat me* in *luge ad me;* Armen. *ὥσπερ νύμφη* et pro *παρθενικόν* desponsatum. — Syr. — Aeth. sed textum male intelligens *ὑπὲρ νύμφης.* — Arab. Cpt.

9 אבלו *πενθεῖτε* ׳מ׳שרתי ר *οἱ λειτουργοῦντες* + *θυσιαστηρίῳ* — *κυρίου.* V. Lat. omittit *κυρίου;* propter lacunam excididit *πενθεῖτε.* Arm. omittit *κυρίου.* Syr. omittit *κυρίου,* sic et Aeth. Cpt. Ar. — Dele *κυρίου* cum Sin., quod ex *κυρίῳ* alius versionis, textui addito, exortum videtur.

II. Pęšîṭϑa I, **1.** ܦܬܘܐܝܠ — **2** ההיתה זאת, ܐܢ ܗܘܬ ܐܝܟ ܗܕܐ; כזאת? — **5** כי נכרת, ܕܦܣܩ. — **6** לביא, ܓܘܪܝܐ ܕܐܪܝܐ. Sic Vulg. — **9** אבלו הכה׳, ܐܒܠܘ ܟܗ̈ܢܐ ܡ̈ܠܟܐ ܘܡܫܡ̈ܫܢܐ ܕܡܫܡܫܝܢ ܠܡܕܒܚܐ. Sic 10 אבלה = ܐܒܠܘ ܡ̈ܠܟܐ. Regum hic non potest fieri mentio.

III. Vulgata e codice Amiatino I, **1.** *Fatuhel.* — **5** שתי יין על עסיס *qui bibilis vinum in dulcedine.* — **6** לביא *catuli leonis.* Sic etiam

Joel.

I. 1 Das Wort Jahve's, das geschah zu Joel, dem Sohne Bathuel's:
Der Redner versetzt sich an das Ende der Zeiten und spricht zu der Generation, welche das Endgericht Jahve's erlebt und in das Reich der Zukunft selbst eingeht, in dem Juda verherrlicht werden soll:

I. 2 Höret dieses, ihr Aeltesten, merket auf, alle Landesbewohner!
Ist dergleichen etwa in euren Tagen oder in eurer Väter Tagen ge-
schehen? 3 Erzählt davon euren Söhnen, und eure Söhne ihren Söhnen,
und ihre Söhne dem kommenden Geschlechte!
4 Was der Gazâm übrig gelassen, das hat die Heuschrecke gefres-
sen, was die Heuschrecke übrig liess, hat der Jeleq gefressen, und was
der Jeleq übrig liess, dass frass der Ḥasîl!
5 Wacht auf, ihr Berauschten, und weinet, jammert alle ihr Wein-
trinker über den Most, denn er ist euch vor dem Munde vernichtet,
6 denn ein Volk ist in mein Land hinaufgezogen, stark und ohne Zahl,
seine Zähne sind Löwenzähne, Backenzähne der Löwin hat es; 7 meinen
Weinstock hat es zur Wüste gemacht, meinen Feigenbaum zu Reissholz,
es hat ihn völlig abgeschält und hingeworfen, und die Reben jenes wer-
den weiss!
8 Jammere, du Land, wie ein jungfräuliches Weib, das mit dem
Trauerkleid angethan ist, um den Gemahl ihrer Jugend, 9 vernichtet

Pes. — 8 בעל נעוריה *virum pubertatis suae.* — 9 משר׳ ר׳ *ministri domini.* Sic Pes.

IV. Targum I, 1. פתואל. — 5 על עסיס = על חמר מרית Buxtorf Lexic. chald. 988. — 6 לביא = כבר אריון. Hanc interpretationem sequuntur Spt. Pes. et Hieronymus. — 7 לקצפה = למפחת נפש i. e. ira. קצף? — 8 נעוריה = עולימותהא. Hinc habet Hieron. *pubertatis suae* cf. עלמה. — 9 מנחה = קורבנין. — משר׳ ר׳ = דמשמשין בבית מקדשא די׳.

Ergebniss: a) M פתואל vgl. S. P. u. S. 78. b) Es ist auffallend, dass alle Uebersetzer לביא als „jungen Löwen" deuten vrgl. dazu Gesenius Thesaurus s. v.

משרתי [a]יהוה׃ 10 שדד שדה אבלה אדמה כי שדד דגן הוביש תירוש
אמלל יצהר׃ 11 הבישו אכרים הילילו [b]כרמים על חטה ועל שעורה
כי אבד קציר שדה׃ 12 הגפן הובישה והתאנה אמללה רמון גם תמר
ותפוח כל עצי השדה יבשו כי הביש ששון מן בני אדם׃ 13 חגרו
וספדו הכהנים הילילו משרתי מזבח באו לינו בשקים משרתי [c]אלהים כי
נמנע מבית אלהיכם מנחה ונסך׃ 14 קדשו צום קראו עצרה אספו זקנים
כל ישבי הארץ בית יהוה אלהיכם [d]וזעקו אל יהוה׃ 15 אהה ליום כי
קרוב יום יהוה וכשד משדי יבוא׃ 16 הלא נגד עינינו אכל נכרת מבית

Var. **11** בושו pro הבישו. — **13** חגרו שקים et חגרו שק pro simplice חגרו.

I. Sept. I **10** שדד שדה + *ὅτι* — *τεταλαιπώρηκε τὰ πεδία.* כי ex sequente falso desumptum. אבלה אדמ׳ *πενθείτω ἡ γῆ.* אמלל *ὠλιγώθη.* Sic et V. Lat. Arm. Syr. Cpt. Aeth. — Ar. om. *ὅτι τεταλ . . . πεδία.*

11 על חטה — הבישו *ἐξηράνθησαν* [Symmachus *κατησχύνθησαν*] *γεωργοί.* [Aquila *κατήσχυναν γεωργούς*] *θρηνεῖτε κτήματα* [Sym. *κτήτορες*] *ὑπὲρ πυροῦ.* Vet. Lat. — Arm. omittit *ἐξηράνθησαν* et pro *κτήματα* in Accus. habet Instrumentalem. — Syr. — Aeth. *κατησχύνθησαν γεωργ.* deinde pro *κτήματα: custodes vini* sive *vinitores* Mrc. 12, 1. Ar. *ὑπὲρ πυροῦ* male intelligens *plus quam triticum.* — Cpt. laceratus.

12 אדם — כי הביש *ὅτι ᾔσχυναν χαρὰν οἱ υἱοὶ ἀνθρώπων.* Vet. Lat. — Arm. *οἱ υἱοὶ ἀνθρ.* ad sequentia retulit. — Syr. Cpt. — Aeth. *et pudefactum est gaudium filiorum hominum.*

13 מזבח מִשר׳ *οἱ λειτουργοῦντες θυσιαστηρίῳ.* Vet. Lat. Arm. Syr. (Aq.) Cpt. Aeth. Ar.

אלהי מִשר׳ *λειτουργοῦντες θεῷ.* Vet. Lat. Arm. Syr. Cpt. Aeth. Ar.

14 קראו עצ׳ *κηρύξατε θεραπείαν* [Sym. *σύνοδον.* Aq. diem collectae] Arm. — Syr. *θεραπ.* reddit ܬܫܡܫܬܐ — Aeth. *θεραπ.* = mehlelâ supplicationem. — Ar. Vet. Lat. Sabat. — Cpt. *θερ.* = šemši, liturgiam.

בית י׳ אלהיכם *εἰς οἶκον θεοῦ ὑμῶν.* Arm. Syr. Cpt. — Aeth. pro *θεοῦ ὑμῶν* praebet *θεοῦ ἡμῶν.* Ar. *θεοῦ ὑμῶν*, sed Vet. Lat. Sabat. *Dei nostri.*

וזעקו אל י׳ *καὶ κεκράξατε πρὸς κύριον* + *ἐκτενῶς* — Vet. Lat. usque ad II, 3 deest. — Arm. pro *ἐκτενῶς corde animo,* i. e. libenter. — Syr. Ar. — Vet. Lat. Sabat. *vehementer*, Cpt. valde.

15 אהה *οἴμοι, οἴμοι, οἴμοι.* Arm. Syr. — Aeth. unum *οἴμοι* omittit. Ar. Vet. Lat. Sabat. Cpt. *heu mihi* ter.

16 הלא נגד עינינו omisso הלא ad sequentia referuntur: *κατ᾽ ἔναντι τῶν ὀφθαλμῶν ὑμῶν.* Arm. alio modo verba conjunxit. — Syr. Cpt. — Aeth. *κατ᾽ ἔναντι τ. ὀφθ. ὑμῶν* ad praecedens referens pergit: *et periit*

ist Speisopfer und Trankopfer aus dem Hause Jahve's, die Priester, Jahve's Diener, trauern!

[10] Verwüstet ist die Flur, es trauert das Ackerland, denn vertilgt ist das Getreide, es trocknet der Most, hin ist das Oel, [11] beschämt stehen die Bauern, es wehklagen die Winzer, über Weizen und Gerste, denn die Ernte des Feldes ist verloren, [12] der Weinstock ist trocken, der Feigenbaum welk, die Granate, auch Palme und Apfelbaum, alle Bäume des Feldes sind dürr, denn die Freude ist von den Menschen zu Schande geworden.

[13] Kleidet euch in Trauer und schlagt die Brust, ihr Priester, jammert, ihr Diener des Altares, geht ein (in den Tempel) und weilet (dort) die Nacht in Trauerkleidern, ihr Diener Gottes, denn nicht kommt in das Haus eures Gottes Speisopfer und Trankopfer! [14] Verordnet ein heiliges Fasten, ruft einen Gottesdienst aus, versammelt, ihr Aeltesten, alle Landesbewohner in das Haus Jahve's eures Gottes und schreit zu Jahve: [15] „O „über den Gerichtstag, der Tag Jahve's ist nahe, wie Gewalt vom Ge-„waltigen wird er kommen! [16] Ist nicht vor unsern Augen die Nah-

II. Pes. **10** הוביש תירוש, ܝܒܫ ܚܡܪܐ, יצהר אמלל ܘܐܬܡܣܟܢ ܡܫܚܐ. **13** אלהי = ܠܐܠܗܢ. — **14** אספו, ܐܬܟܢܫܘ, itaque הֶאָסְפוּ. — אל יהוה ܠܒܝܬ ܡܪܝܐ ܐܠܗܟܘܢ, ܘܩܥܘ. — **15** וכשד, ܘܒܙܬܐ.

III. Vulg. **12** כי הביש *quia confusum est.* — **13** מש' אֱלֹהַי *ministri Dei mei.* — **15** אהה ליום *a a a diei.* — **16** הלא נגד עינינו *Numquid non coram oculis vestris.* Deinde Pseudorufin. *de domo Dei vestri.*

IV. Targum **10** אבלה אדמה = חרובת ארעא; אד' אֻכְּלָה? — **12** רמון גם תמר = רימוניך אף דקלין, sic ותפוח = וחזורין in Plur. — **13** מש' אלהי = דמשמשין קדם אלהי. — **15** אהה לי' = ווי מן קדם יומא.

Ergebniss [a]) M יהוה ist mir gegen das המזבח der S. zweifelhaft. — [b]) Das כרמים in M ist unerträglich, da über Weizen und Gerste אכרים klagen sollten und nicht כרמים. Mit dem *κτήματα* oder *κτήτορες* von מקנה, קנה S. und Sym. weiss ich nichts zu machen, es zeigt aber, dass hier nicht כרמים stand. Desshalb ist auch nicht durch Vertauschung von כר' und אכרים zu helfen, denn letzteres ist *γεωργοί*. — [c]) M אֱלֹהָי wie Pes. Vulg. u. Targum, schon wegen des so entstehenden falschen Gegensatzes von אלהי und אלהיכם verwerflich. Sprache der Elohimpsalmen! — [d]) Das *ἐκτενῶς* der S. ist falscher Zusatz, denn nach *ἐκτενῶς* könnte nicht die direkte Rede und Frage folgen.

אלהינו שמחה וגיל׃ [17] [a]פשר פרות תחת [b]ארותיהם נשמו אצרות נהרסו
[c]גתות כי ··· דגן הביש ······׃ [18] [d]מָה נַּנִּחָה בָּהֶם [הן] בָּכוּ עדרי בקר כי
אין מרעה להם גם עדרי הצאן [e]נָשַׁמּוּ׃ [19] אליך יהוה אקרא כי אש
אכלה נאות מדבר ולהבה להטה כל עצי השדה׃ [20] גם בהמות שדה
תערוג אליך כי יבשו אפיקי מים ואש אכלה נאות המדבר׃ ב [1] תקעו
שופר בציון והריעו בהר קדשי ירגזו כל ישבי הארץ כי בא יום יהוה
כי קרוב [2] יום חשך ואפלה יום ענן וערפל׃ כשחר פרש על ההרים
עם רב ועצום כמהו לא נהיה מן העולם ואחריו לא יוסף עד שני דור
ודור׃ [3] לפניו אכלה אש ואחריו תלהט להבה כגן עדן הארץ לפניו
ואחריו מדבר שממה וגם פליטה לא היתה לו׃ [4] כמראה סוסים מראהו

Var. II **1** הריעו sine ו.

I. Sept. I **16**
cibus ex domo Dei vestri et laetitia et gaudium. — Arab. — Vet. Lat. Sabat. cf. Vulg.

17 *ἐσκίρτησαν δαμάλεις ἐπὶ ταῖς φάτναις αὐτῶν, ἠφανίσθησαν θησαυροὶ, κατασκάφησαν ληνοὶ, ὅτι ἐξηράνθη σῖτος.* [Sym. 'מגפ — עבשו *ηὐρωτίασε σιτοδοχεῖα ἀπὸ τῶν χρισμάτων αὐτῶν*]. — Vetus Latin. Sabat. — Arm. ceterum conspirans pro *κατεσκαφ. ληνοὶ* exhibet *deleta sunt horrea*, quod nescio an cum Graeco conveniat. — Syr. Cpt. — Aeth. Cod. ER cum Gr. convenit si pro *ṭafe̥'u* primo legitur *ṭafaḥu* vel *zafanu*. Quod si reprobatur, *ṭafe̥'u* est ex dittographia exortum, verbum vero ante vocem *'egualt* respondens graeco *σκιρτᾶν* excidit. — Ar.

18 *Τί ἀποθήσομεν* [נַנִּחָה] *ἑαυτοῖς* [leg. *ἐν αὐτοῖς*] *ἔκλαυσαν* [נבכו בהמה ita legebant בכו בהםן] *βουκόλια βοῶν ὅτι οὐχ ὑπῆρχεν νομὴ αὐτοῖς καὶ τὰ ποίμνια τῶν προβάτων ἠφανίσθησαν.* Arm. pro *ἑαυτοῖς* praebet *ἐν αὐτοῖς*, Syr. contra *ἑαυτοῖς*, sicut Cpt. et Aeth., qui ceterum *τί οὖν* = *menta enka* praebet. Ar. *ἑαυτοῖς*. V. Lat. Sabat. *quid reponemus nobis.* — Cod. 311 Holmes *ἐν αὐτοῖς*. —

20 תערוג *ἀνέβλεψαν* (Aq. *ἐπρασιώθη*.) V. Lat. Sabat. Cpt. Arm. — Syr. praebet ܫܓܪܝܢ. — Aeth.

II. Pes. I **17** 'מגרפ — עבשו = ܡܬܦܫܐ ܟ̈ܠ (leg. ܥ̈ܓܠܐ) ܥܓ̈ܠܐ ܐܘܪܘܬܗܘܢ.

'נהרסו ממג = ܐܬܚܒܠܘ ܡܛ̈ܠܬܐ. Cf. P 106.

18 מה deest. נבכו = ܘܒܟܝܢ; נאשמו = ܣܦܘ.

II **1** 'כי קרוב יום י = ܘܩܪܒ ܕܡܪܝܐ ܝܘܡܗ.

„rung vertilgt, Freude und Jubel aus dem Hause unseres Gottes? [17] Es „stampfen die Rinder über ihren Krippen, die Vorrathskammern sind „zerstört, die Kelterpressen eingerissen, denn das Getreide (ist hin) „(Trauben und Oliven) verloren, [18] was sollten wir in sie nieder- „legen? Es weinen (oder es sind verstört) die Rinderheerden, denn „es fehlt die Weide, und auch die Schafheerden sind vernichtet. „[19] Zu dir, Herr, schreie ich, denn Feuer hat die Weideplätze der „Trift verzehrt und Flammen alle Bäume der Trift versengt, [20] selbst „die Thiere des Feldes recken zu Dir (den Hals), denn die Was- „serbäche sind vertrocknet, und Feuer hat die Weideplätze der Trift „gefressen. II. [1] Blaset auf Zion die Posaunen, trompetet auf meinem „heiligen Berge, es mögen zittern alle Landesbewohner, denn der Tag „Jahve's zieht heran, denn er ist nahe, [2] der Tag der Finsterniss und „des Dunkels, der Tag der Wolken und des Gewitterdunkels!"

Der Prophet fährt fort zu schildern:

Ausgebreitet wie die Morgenröthe liegt auf den Bergen ein Volk, viel und stark, seines Gleichen ist seit Ewigkeit nicht gewesen und nach ihm wird keines wiederkommen in den Jahren aller Geschlechter; [3] vor ihm her frisst Feuer, hinter ihm sengt Flamme, wie der Garten von Eden ist das Land vor ihm, doch hinter ihm eine verwüstete Flur, auch entkommt ihm Nichts. [4] Sein Anblick ist wie der Anblick der Rosse,

III. Vulg. **17** *Computruerunt jumenta in stercore suo, demolita sunt horrea, dissipatae sunt apothecae, quoniam confusum est triticum.* — 18 *Quid ingemuit animal, mugierunt greges armenti?* (sic!) *Quia non est* (Pseudorufin. *sunt*) *pascua eis, sed et greges pecorum disperierunt.* En ludum elegantissimum, quem finxit Hieron.! — **20** *Sed et bestiae agri, quasi area sitiens imbrem, suspexerunt ad te.*

IV. Targum **17** 'עבש' — מגרפ' = אתמסיאו גרבי חמר תחות מגופתהון. נה' ממגרות = (אסניא al. lect.) אתפגרו חוסניא.
18 'מה־נא = לחדא מתאנחא; נבכו = מתערבלן.

Ergebniss [a]) M עָבְשׁוּ פְרֻדוֹת vergl. die kritische Anmerkung zur Stelle P 101 — [b]) M מֶגְרְפֹתֵיהֶם. — [c]) M בַּמְּמֻּגְרוֹת כִּי הֹבִישׁ דָּגָן. — Die alte Verderbniss zeigt sich auch darin, dass hinter dem דגן das Oel fehlt sammt dem Weine. — [d]) M מַה־נֶּאֶנְחָה בְהֵמָה נָבֹכוּ vgl. S. P. — [e]) M נֶאְשָׁמוּ sind schuldbeladen! Vgl. S. P. — Die Inconsistenz der jüdischen Ueberlieferung in V. 17—18 lehrt besonders der Vergleich von Vulg. und Targ. mit einander, denn die Vulg. ist zum guten Theil latinisierte Synagogentradition. —

וכפרשים כן ירוצון׃ 5 [a] כְּמַרְכָּבוֹת על ראשי ההרים ירקדון כקול להב
אש אכלה קש כעם עצום ערוך מלחמה׃ 6 מפניו יחילו עמים כל פנים
קבצו פארור׃ 7 כגבורים ירצון כאנשי מלחמה יעלו חומה ואיש
בדרכיו ילכון ולא יעבטון ארחותם׃ 8 ואיש אחיו לא ידחקון גבר במסלתו
ילכון [b] ובעד השלח יפלו לא יבצעו׃ 9 בעיר ישקו בחומה ירצון בבתים
יעלו בעד החלונים יבאו כגנב׃ 10 לפניו רגזה ארץ רעשו שמים שמש
וירח קדרו וכוכבים אספו נגהם׃ 11 ויהוה נתן קולו לפני חילו כי רב
מאד מחנהו [c] כי עצום מַעֲשֵׂה דְבָרוֹ כי גדול יום יהוה ונורא מאד ומי
יכילנו׃ 12 וגם עתה נאם יהוה שבו עדי בכל לבבכם ובצום ובבכי

Var. **6** פרור pro 'פאר. — **7** כדרכיו pro 'בדר nonnulli — יבעטון Prophet. Soncinat. 1486 ex oscitantia typothetae et unus codex. De Soncinatibus cf. Moisè Soave di Venezia, Dei Soncino, Venezia 1878. — **8** ירחקון pro 'ידח nonnulli — ולא יבצעו multi. — **12** בצום pro ובצום haud pauci — ובכי pro ובבכי haud pauci, at non iidem qui habent בצום. — Sic et ומספד pro ובמספד.

I. S. II **5** כעם עצום *ὡς λαὸς + πολὺς καὶ* (Sin. om. *καὶ*) — *ἰσχυρός.* V. Lat. Arm. Syr. Cpt. — Aeth. posuit pluralem. — Ar. — **6** יחילו *συντριβήσονται,* 'כל־פאר *πᾶν πρόςωπον ὡς πρόςκαυμα χύτρας.* Arm. Syr. Aeth. Ar. Cpt. V. Lat. Sabat. — **7** יעבטין *ἐκκλίνωσι τὰς τρίβους αὐτῶν.*

8 ידחקין *ἀφέξεται* (itaque רחק) Ar. *non fugiet.* 'גבר במס' ילכ *καταβαρυνόμενοι ἐν τοῖς ὅπλοις αὐτῶν πορεύσονται,* ובעד השלח יפלו *καὶ ἐν τοῖς βέλεσιν αὐτῶν πεσοῦνται.* — V. Lat. Sab. Cpt. — Arm. qui tamen bis idem vertit *ἀπὸ τοῦ ἀδελφοῦ + καὶ τοῦ φίλου — αὐτοῦ οὐχ ἀφέξεται κτλ.* — Syr. cujus ܡܬܒܠܟܝܢ perperam a Middeldorpfio mutatur. Isaac Antiochenus ed. Bickell II, 134, 561. — Aeth. in fine mutilus. — Ar. — Sym. legit ܢܬܠܟܘܢ, דחק, Aq. ܢܬܦܫܘܢ = *συντρίψει* = דחק. — Verba ultima ולא יבצעו *καὶ οὐ μὴ συντελεσθῶσι,* a Theod. vertuntur *καὶ οὐ συντριβήσονται* = ܘܠܐ ܢܬܦܫܘܢ, a Sym. *οὐ διακόψουσι* = ܠܐ ܦܣܩܘܢ. Cf. P. 108.

9 בעיר ישקו *τῆς πόλεως ἐπιλήψονται.* — V. Lat. Sabat. Cpt. Syr. — Arm. *venient super urbem.* — Aeth. *colligent urbes,* qui deinde om. *καὶ ἐπὶ ταῖς οἰκίαις ἀναβήσονται* — Ar.

11 כי עצום עשה דברו *ὅτι ἰσχυρὰ ἔργα λόγων αὐτοῦ* (legerunt כִּי עֲצֻמוּ מַעֲשֵׂי דְבָרוֹ) Vet. Lat. Sabat. Cpt. Syr. Aeth. Arab. — Arm. duplicem versionem exhibens: *ὅτι ἰσχ. — αὐτοῦ + et forte opus bellorum ejus.* — Sym. legit כִּי עָצְמוּ עֹשֵׂי דְבָרוֹ = ܡܛܠ ܕܡܫܠܛܝܢ ܗܢܘܢ ܕܥܒܕܝܢ ܡܠܬܗ ܕܝܠܗ, quod convenit cum Targ.

12 *καὶ νῦν λέγει* (deest גם) *κύριος + ὁ θεὸς ὑμῶν — ἐπιστράφητε* Arm. Cpt. Syr. Ar. — Aeth. omisso *καὶ* posuit *ὁ θεὸς ἡμῶν,* alius codex solum *ὁ θεός,* Vet. Lat. Sabat. *deus noster.*

wie Reiter galloppieren sie, [5] wie Wagen so hüpfen sie auf den Berghöhen, wie das Prasseln der Feuerflamme, die Stoppeln frisst, wie ein starkes Volk, kampfgeordnet, [6] vor dem Völker zittern, alle Gesichter erglühen. [7] Wie Helden laufen sie, wie Kriegsleute die eine Mauer ersteigen, ein jeder geht auf seinen Wegen und sie vertauschen ihre Pfade nicht, [8] keiner stösst seinen Nebenmann, ein jeder zieht seine Strasse, und um das Geschoss herum fallen sie (?) und nehmen keine Beute, [9] in der Stadt rennen sie, auf der Mauer laufen sie, in die Häuser steigen sie, kommen durch die Fenster wie ein Dieb. [10] Vor ihm zittert die Erde, beben die Himmel, Sonne und Mond werden dunkel und die Sterne ziehen ihren Glanz ein, [11] und Jahve lässt seine Stimme vor seinem Heere tönen, denn sein Kriegslager ist sehr zahlreich, denn ein gewaltiges Werk hat er vor, denn gross ist der Tag Jahve's und sehr furchtbar, und wer wird ihn bestehen?

[12] Und auch jetzt noch, sagt Jahve, kehret zu mir zurück mit eurem ganzen Herzen, mit Fasten, Weinen und Trauerklage, [13] und

II. Pes. II, **6** כל פנים קבצו פ' = ܘܟܠ ܐܦ̈ܐ ܢܬܟܡܪܢ ܐܝܟ ܩܘܩܝܐ ܕܩ̈ܕܪܐ. — **7** ולא יעבטון ארח' = ܘܠܐ ܢܣܛܘܢ ܡܢ ܐܘܪ̈ܚܬܗܘܢ. — **8** בעד הש' יפל' = ܢܦܠܘܢ ܢܚܬܘܢ ܡܢ ܟܘ̈ܘܐ, לא יבצעו = ܘܠܐ ܢܣܒܘܢ ܒܙܬܐ. — **11** כי עצום עשה ד' = ܘܥܒܕܝܢ ܬܩܝܦܐ ܦܬܓܡܘܗܝ. — **13** ונחם על הרעה = ܘܡܬܘܐ ܥܠ ܒܝܫܬܐ.

III. Vulg. **6** יחילו *cruciabuntur,* קבצו *redigentur* Pseudoruf. *mutabuntur.* — **7** יעבטון ארח' *declinabunt a semitis suis.* — **8** ובעד הש' יפ' *sed et per fenestras cadent*, Hieronymus enim dormitans Judaeum suum male intellexit, cf. Vs. 9. P. 108 — **10** לפניו *a facie ejus.* — **11** כי עצ'־דברו *quia fortia et facientia verba ejus.* — **12** וגם עתה *nunc ergo.*

IV. Targum **6** יחילו = יזועון. — **7** יעבטון = מעכבין. — **8** יבצעו — ובעד = ובאתר דאינון שליחין אזלין קטלין ולא מקבלין ממון. — **9** ישקו = מזדיינין. — **10** רגזה = חרובת. — **11** דברו — כי = ארי תקיפין עבדי מימריה, sic et Sym.

Ergebniss [a]) M 'בְּקוֹל מרכ wie schon S., aber die Vergleich ist so unpassend, wie der zweite Vergleich mit dem fressenden Feuer passend; das כקול ist anticipiert. — [b]) Die M 'בעד השלח יפ ist völlig unverständlich, aber mir unherstellbar, ich habe an בלעדי חליפה ohne Ablösung (hören sie nicht auf, יבצעו?) gedacht, aber das liegt weit ab. — [c]) M כִּי עָצוּם עֹשֵׂה דְבָרוֹ was dasselbe besagt wie 'כי רב מחנ, die zweite Textform ist עֹשֵׂי Symm., Vulg., Targ., dagegen hat Syr. מעשה, Sept. מעשי. Da das Werk eins,

ובמספד׃ 13 וקרעו לבבכם ואל בגדיכם ושובו אל־יהוה אלהיכם כי
חנון ורחום הוא ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה׃ 14 מי יודע ישוב
ונחם והשאיר אחריו ברכה מנחה ונסך ליהוה אלהיכם׃ 15 תקעו שופר
בציון קדשו צום קראו עצרה׃ 16 אספו עם קדשו קהל קבצו זקנים אספו
עוללים ויונקי שדים יצא חתן מחדרו וכלה מחפתה׃ 17 בין האולם
ולמזבח יבכו הכהנים משרתי יהוה ויאמרו חוסה יהוה על עמך ואל
תתן נחלתך לחרפה למשל בם גוים למה יאמרו בעמים איה אלהיהם׃
18 [a] וַיְקַנֵּא יהוה לארצו וַיַּחְמֹל על עמו׃ 19 וַיַּעַן יהוה וְיֹאמֶר לעמו הנני
שלח לכם את הדגן והתירוש והיצהר ושבעתם אתו ולא אתן אתכם עוד
חרפה בגוים׃ 20 ואת הצפוני ארחיק מעליכם והדחתיו אל ארץ ציה
[b] ושממה את פניו אל הים הקדמני וספו אל הים האחרון [[c] ועלה באשו]
ותעל צחנתו כי הגדיל לעשות׃ 21 אל תיראי אדמה גילי ושמחי כי
הגדיל יהוה לעשות׃ 22 אל תיראו בהמות שדי כי דשאו נאות מדבר כי
עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם׃ 23 ובני ציון גילו ושמחו ביהוה

Var. **14** אלהינו pro אלהיכם unus. — **19** חרפת רעב pro חרפה aliqui, unus חרפה רעב. Cf. P. 68, 208. — **23** יורה pro מורה multi; unus primo המרא; unus in margine יורה ק׳ at vice versa alius: יורה כת׳ ומורה ק׳. — כראשון unus et forte alter pro ברא׳.

I. S. II, **14** אלהיכם *θεῷ ὑμῶν*. Cpt. — Cod. Al. Sin. *ἡμῶν* quocum faciunt Vet. Lat. Sabat., Armen. Syr. Aeth. Arab. et unus codex hebr.

16 *συναγάγετε νήπια θηλάζοντα μαστούς* omisso וְ vocum וְיוֹנְקֵי שדים Aeth. Syr. Cpt. Ar. — Arm. omittit *μαστούς*. Mirum quod V. Lat. Sabat. habet *parvulos et sugentes ubera*, sed *et* ex Hieronymo insertum est.

17 בין—למזב׳ *ἀνὰ μέσον τῆς κρηπῖδος τοῦ θυσιαστηρίου*. למה יאמרו *ὅπως μὴ εἴπωσι* = דִּילְמָה? — Vet. Lat. Sabat. *inter crepidinem et altare*. — Syr. Cpt. — Arm. *ἀνὰ* — *θυσ*. *ad gradus et ad altare*. — Aeth. *inter cornua altaris*. — Arab. *inter fundamenta altaris*. — Vocem אולם Aq. *πρόδρομον*, Sym. *προπύλαιον*, Theodt. ulam reddunt.

20 פניו והדחתיו אל־ארץ ציה *καὶ ἐξώσω αὐτὸν εἰς γῆν* (Sin. *τὴν*) *ἄνυδρον, καὶ ἀφανιῶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ*. צחנתו *ὁ βρῶμος* (Steph. Thes. s. v.) *αὐτοῦ*. — V. Lat. Sabat. Arm. Syr. Cpt. — Aeth. *ἐξώσω αὐτούς*. — Ar.

23 את־המורה לצדקה *τὰ βρώματα εἰς δικαιοσύνην* בראשון *καθὼς ἔμπροσθεν*. — Vet. Lat. Sabat. *escas justitiae*. — Arm. *cibum justitiae*. — Syr. *cibum in justitia*. — Aeth. *cibum justitiae*. — Ar. *cibos in justitiam*. — Sym. vcm. את־המורה *τὸν ὑποδεικνύοντα* reddit.

II. Pes. II, **17** אולם = ܦܠܛܝܪܘܢ. — **20** ארחיק = ܐܪܚܩܘܢ. — **23** נתן — לצדק׳ = ܝܗܒ ܠܟܘܢ ܡܬܪܣܝܢܘܬܐ ܙܕܝܩܘܬܐ. — בראשון = ܐܝܟ ܕܡܢ ܠܘܩܕܡ.

zerreiset eure Herzen und nicht eure Kleider, und kehret zu Jahve, eurem Gotte, zurück, denn gnädig und barmherzig ist er, langmüthig und von grosser Güte und bereut das Böse; [14] vielleicht wendet er sich und bereut und lässt Segen hinter sich, Speisopfer und Trankopfer für Jahve euren Gott!

[15] Blaset die Posaune auf Zion, verordnet ein heiliges Fasten, ruft einen Gottesdienst aus, [16] sammelt Volk, weihet eine Versammlung, bringt Greise zusammen, schafft Knaben herbei und Säuglinge, der Bräutigam gehe aus seinem Gemach, die Braut aus ihrer Kemenate! [17] Zwischen der Vorhalle und dem Altare mögen die Priester, die Diener Jahve's weinen und sprechen:

„Schone, Jahve, dein Volk, gib dein Erbe nicht der Schande preis,
„dass Heiden über sie spotten, warum soll man unter den Völkern
„sagen: Wo ist ihr Gott? [18] Und möge Jahve für sein Land eifern und
„seines Volkes schonen, [19] möge Jahve anheben und zu seinem Volke
„sprechen:
„„Ich werde euch Korn, Most und Oel senden, ihr sollt dessen
„„satt werden, und ich werde euch nicht wieder zu einer Schmach
„„unter den Heiden machen, [20] und die Schaar von Norden werde
„„ich von euch entfernen und in ein trocknes und wüstes Land ver-
„„stossen, ihr Antlitz nach dem östlichen Meere, ihr Ende nach dem
„„westlichen Meere, und ihr Gestank soll aufsteigen, denn sie hat
„„übermüthig gehandelt. [21] Fürchte* dich nicht, du Ackerland, jauchze
„„und freue dich, denn Jahve hat eine Grossthat gethan, [22] fürchtet

III. Vulg. II, **23** נתן־לצדק' *quia dedit vobis pastorem justitiae.*

IV. Targum II, **23** לצדק' את המורה = בזכו ית מלפיכון — בראשון = בירח ניסן. Cf. P. 225.

nämlich das Weltgericht, und in der Mas. ה überliefert ist, so ist מעשה zu lesen, wenn nicht der Sprachgebrauch von עצום dagegen spricht, das sich meist auf lebende Wesen bezieht und nicht von „gewaltigen“ Dingen gesagt zu werden pflegt. Aber Am. 5, 12 steht עֲצֻמִים חַטֹּאתֵיכֶם. — Das מעשה דב' ist junger Sprachausdruck neben älterem מע'ידיו Ps. 28, 5. — a) M וַיְקַנֵּא und וַיַּחְמֹל so vs. 19 וַיַּעַן und וַיֹּאמֶר vgl. P 38. — b) S. las eine Verbalform. — c) M ועלה באשו ist Glosse, wie sich schon aus dem Wechsel des Tempus עלה und ותעל d. h. *so dass aufsteigt* ergibt. Es stammt aus Jes. 34, 3; Am. 4, 10. Zu צחנה vgl. P 17; es ist hier durch באש erklärt.

*) Hier kann man schwanken, ob das Gebet noch weiter fortgeht, oder ob es zu Ende ist, und der Proph. von neuem selbst anhebt wie oben 2, 1. Doch kommt es materiell auf das Gleiche hinaus, ob man der einen oder der andern

אלהיכם כי נתן לכם את [a]המורה לצדקה ויורד לכם גשם מורה ומלקוש
[b]בָּרִאשׁוֹן: 24 ומלאו הגרנות בר והשיקו היקבים תירוש ויצהר: 25 ושלמתי
לכם את השנים אשר אכל הארבה הילק והחסיל והגזם חילי הגדול אשר
שלחתי בכם: 26 ואכלתם אכול ושבוע והללתם את שם יהוה אלהיכם
אשר עשה עמכם להפליא [[c]ולא יבשו עמי לעולם]: 27 וידעתם כי בקרב
ישראל אני ואני יהוה אלהיכם ואין עוד ולא יבשו [d]עוד עמי לעולם:
ג 1 והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם
זקניכם חלמות יחלמון בחוריכם חזינות יראו: 2 וגם על העבדים ועל
השפחות בימים ההמה אשפוך את רוחי: 3 ונתתי מופתים בשמים ובארץ
דם ואש ותימרות עשן: 4 השמש יהפך לחשך והירח לדם לפני בוא יום

Var. lectio vacat.

I. S. II, 27 ולא.....עמי לעולם καὶ οὐ μὴ καταισχυνθῶσιν + ἔτι (Sin. ὅτι) — ὁ λαός μου εἰς τὸν αἰῶνα, legit ergo ולא יבשו עוד עמי לעולם nam versu 26 non habet ἔτι cum textu masorethico. V. Lat. Sab. et Arm. omis. ἔτι. — Syr. καὶ οὐ μὴ κατ. + ἔτι πᾶς — ὁ λαός μου κτλ. — Aeth. habet ἔτι. — Ar. om. ἔτι. — Cpt. *populus meus omnis.*

III, 1 את־רוחי ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου dogmatice, quia dominus spiritum totum effundens spiritum perdidisset, et homines toto spiritu repleti essent, quem tamen non habent. Itaque partem tantum spiritus sui effundit, quod est ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου. — Aq. Sym. τὸ πνεῦμά μου. — Arm. ἀπὸ τοῦ πν. μ. sic et Syr. Cpt. Aeth. Ar. — Vet. Lat. Sabat. *de spiritu meo.*

2 על־העבדים ἐπὶ τοὺς δούλους μου (om. Sin.) καὶ ἐπὶ τὰς δούλας (+ μου — Cod. Al.) Textus hebraici sensus ita mutatus saniori doctrinae, quae spiritum piis tantum cultoribus Domini, non optimo cuique servo distributum iri censet, facile adaptatur. אשפוך את־רוחי ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου. — Vet. Lat. Sabat. et Arm. *super servos meos et ancillas meas* deinde ἀπό *de spir.* Sic et Syr. Cpt. Aeth. Ar.

5 ובשרידים.....קרא καὶ εὐαγγελιζόμενοι (νος Sin.) οὓς κύριος προσκέκληται. Cpt. — Arm. ad προσκεκλ. add. *ad se.* — V. Lat. Sab. *et annuntians quos Dominus vocavit.* — Syr. καὶ εὐαγγελιζόμενος οἷς κυρ. προσκεκλ. — Aeth. *et qui docebunt, dominus vocavit eos.* — Ar. *et evangelizantes sunt, quos vocavit dominus.* Vcm. פליטה Sym. *qui fugerit* reddit.

II. Pes. vacat.

III. Vulg. III, 1 זקניכם *et senes* Amiatinus, *senes vestri* editiones. — 2 על העבד' — השפח' *super servos et ancillas* Amiatinus, *super servos meos et ancillas* eddt. את רוחי *de spiritu meo* Amiatinus, *spiritum meum* eddt. Cum Amiat. tum editiones textum mixtum habent.

„„euch nicht, ihr Thiere des Feldes, denn es grünen die Weideplätze „„der Trift, denn der Baum trägt seine Frucht, Feigenbaum und „„Weinstock geben ihre Kraft, [23] und ihr Söhne Zion's, jauchzet „„und freuet euch über Jahve, euren Gott, denn er gibt euch den „„Lehrer zur Gerechtigkeit, und er wird euch Regen herabsenden, „„Frühregen und Spätregen wie ehedem, [24] und die Tennen sind voll „„Getreide und die Kelterkufen fliessen über von Most und Oel, [25] und „„ich erstatte euch die Jahre, welche die Heuschrecken, der Jèleq, Ḥasîl „„und Gazâm gefressen haben, mein grosses Heer, das ich unter euch „„geschickt habe, [26] und ihr sollt reichlich essen und satt werden, „„und den Namen Jahve's, eures Gottes, loben, der wunderbar an „„euch gehandelt hat. [Und mein Volk soll in Ewigkeit nicht zu Schanden „„werden.] [27] Und ihr sollt wissen, dass ich in Israel's Mitte bin, dass „„ich, Jahve, euer Gott bin, und keiner sonst, und dass mein Volk „„nicht wieder auf ewig (lange Zeit) zu Schanden werden soll. III. [1] Als- „„dann aber werde ich meinen Geist über alles Fleisch ausgiessen, „„eure Söhne und Töchter werden Zungen reden, eure Greise Träume „„träumen, eure Jünglinge Gesichte schauen, [2] sogar über die „„Knechte und Mägde werde ich in diesen Tagen meinen Geist aus- „„giessen. [3] Und an den Himmel werde ich Merkzeichen setzen und „„auf der Erde Blut, Feuer und Rauchsäulen (zeigen), [4] die Sonne „„wird in Dunkel und der Mond in Blut gewandelt werden, bevor der

IV. Targ. III, 2 העבדים, השפחות consulto status indeterminatus ponitur עבדין, אמהן.

Ergebniss [a]) Ueber מורה vergleiche P 72, aber ist die Lesart sicher, oder lasen S. P. המזון? — [b]) M. בְּרִאשׁוֹן vgl. P 71. — [c]) M anticipiert hier die erst am Schlusse von vs. 27 richtige Wendung, die hier zu streichen ist. — [d]) M hat dies עוד nicht, das S. aufzeigt und das im Zusammenhange unentbehrlich ist.

Möglichkeit folgt. Jahve redet in jedem Falle, entweder er redet durch Joel, wie 1, 1 und 2, 1 oder er redet im Gebete, da das Gebet selbst Jahve als redend einführt 2, 18: Jahve möge sprechen. Diese in das Gebet eingelegte Rede Jahve's könnte Vs. 21 schliessen, aber ebensogut weitergehen, und letzteres ist wegen des Gebrauchs der ersten Person V. 25 f. das Richtige. Ich glaube dass der Prophet absichtlich die Rede so auslaufen lässt, dass das ersehnte Gericht, indem es geschildert wird, zugleich erbeten ist. Mangel an concreter Bestimmtheit ist ja sein wesentlicher Charakter. Ueber die Consequenz im Gebrauche der ersten Person vgl. oben S. 16, und dass das Gebet weiter fortgeht, zeigt das הנחת in 4, 11.

יהוה הגדול והנורא׃ 5 והיה כל אשר יקרא בשם יהוה ימלט כי בהר
ציון ובירושלם תהיה פליטה כאשר אמר יהוה [a] ובשרידים אשר יהוה
קרא׃ ד 1 כי הנה בימים ההמה ובעת ההיא אשר אשוב את שבות
יהודה וירושלם׃ 2 וקבצתי את כל הגוים והורדתים אל עמק יהושפט
ונשפטתי עמם שם על עמי ונחלתי ישראל אשר פזרו בגוים ואת ארצי
חלקו׃ 3 [b] ועל עמי ידו גורל ויתנו הילד [c] בְּמָזוֹן והילדה מכרו ביין
וישתו׃ 4 וגם מה אתם לי צר וצידון וכל גלילות פלשת הגמול אתם
משלמים עלי ואם גמלים אתם עלי קל מהרה אשיב גמלכם בראשכם׃
5 אשר כספי וזהבי לקחתם ומחמדי הטבים הבאתם להיכליכם׃ 6 ובני
יהודה ובני ירושלם מכרתם לבני היונים למען הרחיקם מעל גבולם׃
7 הנני מעירם מן המקום אשר מכרתם אתם שמה והשבתי גמלכם
בראשכם׃ 8 ומכרתי את בניכם ואת בנותיכם ביד בני יהודה ומכרום
[d] לִשְׁבִי אל גוי רחוק כי יהוה דבר׃ 9 קראו זאת בגוים קדשו
מלחמה העירו הגבורים יגשו יעלו כל אנשי המלחמה׃ 10 כתו אתיכם

IV, **1** אשר omittunt aliqui. — **4** בראשיכם pro בראשכם aliqui. — **5** להיכלכם pro 'להיכליכ multi, additis vocalibus vel singularis vel pluralis numeri; בהיכלכם unus; בהיכליכם duo. — **6** בני יהודה sine ו duo. — **7** בראשיכם pro 'בראשכ aliqui sed non iidem qui vers. 4 eandem lectionem propinant. — **8** ונתתי pro מכרתי duo. — בידי pro ביד unus. — **9** ועלו pro יעלו.

I. Sept. IV, **2** 'אל עמק יהוש Theodt. *εἰς τὴν χώραν τῆς κρίσεως*, ubi S. habent *εἰς τ. κοιλάδα*.

3 ויתנו הילד בזונה *καὶ ἔδωκαν τὰ παιδάρια πόρναις*. V. Lat. Syr. Cpt. Aeth. Ar. — Arm. add. *mercedem meretricibus* — Aq. *ἀντὶ πόρνης*. — Vet. Lat. Sabat. *et posuerunt puerum in prostibulo*. Cf. Vulg.

4 ואם גמלים בראשכם *ἢ μνησικακεῖτε ὑμεῖς ἐπ' ἐμοὶ ὀξέως καὶ ταχέως* (ומהרה) *ἀνταποδώσω τὸ ἀνταπόδομα ὑμῶν εἰς κεφαλὰς ὑμῶν*. Arm. Cpt. — Aeth. *ὀξέως ταχέως*. — Syr. Ar. *ὀξ. καὶ ταχ.* sic et Vet. Lat. Sabat. — Cum Aethiope Cyrillus Alexandrinus omisit *καί*.

8 ומכרום רחוק *καὶ ἀποδώσονται αὐτοὺς εἰς αἰχμαλωσίαν* (legerunt לשבי) *εἰς ἔθνος μακρὰν ἀπέχον*. Vet. Lat. Sabat. Arm. Syr. Cpt. Ar. — Aeth. confundit personam verbi et numerum nominis.

10 ומזמרתיכם *καὶ τὰ δρέπανα* (= מגל) *ὑμῶν*. החלש — אני *ὁ ἀδύνατος λεγέτω ὅτι ἰσχύω ἐγώ*. Cpt. Arm. Aeth. Ar. — Syr. cum Sin. pro *ὁ ἀδύνατος* ܚܝܠܬܢܐ i. e. *ὁ δυνατός*. Vet. Lat. Sab. *fortis dicat* rel. Sic cod. XII, 86 Holmes.

II. Pes. III, **5** כאשר — יהוה קרא = ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܡܪܝܐ ܘܡܫܬܘܙܒܢܐ ܕܩܪܐ ܡܪܝܐ. — IV, **3** הילד בזונה = ܠܙܢܝ̈ܬܐ ܒܐܓܪ ܛܠܝ̈ܐ. Sic Targum. —

„„Tag Jahve's, der grosse und furchtbare, eintritt, [5] und Jeder, der „„den Namen Jahve anruft (d. h. jeder Israelit), wird gerettet werden, „„denn auf dem Berge Zion und in Jerusalem wird eine gerettete „„Schaar sein, wie Jahve gesagt hat, und zu den Ueberlebenden „„gehört, wen Jahve beruft.

„„IV. [1] Denn siehe in diesen Tagen, und zu dieser Zeit, wo ich die „„Gefangenschaft Juda's und Jerusalem's wenden werde, [2] da werde ich „„alle Heiden versammeln, in das Thal Jahvemal führen und mit ihnen „„dort über mein Volk und Erbe, Israel, in's Gericht gehen, das sie un„„ter den Heiden zerstreut haben, wobei sie mein Land vertheilt [3] und „„über mein Volk das Loos geworfen haben, worauf sie den Knaben um „„Zehrung weggaben und das Mädchen um Wein, den sie dann aus„„tranken. [4] Und gar, was geltet ihr mir, Tyrus, Sidon und alle „„Bezirke der Philister? Könnt ihr mir wohl Schadenersatz leisten? „„Und wenn ihr mir Ersatz bietet, so will ich vielmehr bald und „„rasch den euch ziemenden Ersatz (d. h. die gebührende Strafe) auf „„euer Haupt zurückfallen lassen, [5] ihr, die ihr mein Gold und mein „„Silber genommen und meine schönen Kleinodien in eure Hallen „„gebracht, [6] und die Judäer mit den Jerusalemiten an die Griechen „„verkauft habt, um sie aus ihrer Heimath zu entfernen! [7] Siehe, „„ich werde sie von der Stelle, wohin ihr sie verkauft habt, in „„Bewegung setzen, und die euch gebührende Vergeltung auf euer „„Haupt zurückfallen lassen, [8] und eure Söhne und Töchter durch „„die Judäer verkaufen, und diese werden sie in die Gefangenschaft ver„„kaufen, an ein fern wohnendes Volk, denn Jahve hat es gesprochen.

„„[9] Solches verkündet (ihr Judäer, die ihr es gehört habt), unter „„den Heiden, rüstet einen heiligen Krieg, erweckt die Helden, nahen „„und heraufsteigen mögen alle Kriegsleute! [10] Schmiedet eure Pflug-

II. Pes. IV, 4 ואם גמלים — עלי = ܐܘ، ܡܫܟܚܝܢ ܦܪܥܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܝ.

III. Vulg. IV, 3 ויתנו — בזונ' *et posuerunt puerum in prostibulum* (Edit. prostibulo) — מה אתם לי = *quid mihi et vobis*, Pseudoruf. *vobis et mihi.* — 5 ומחמדי הטוב' *et desiderabilia mea et pulcherrima.*

IV. Targ. IV, 2 ע' יהושפט = מישר פילוג דינא, sic Vs. 12, 14. — 3 הילד בזונה = עולימא באגר זניתא. Sic Pes.

Ergebniss [a]) M ובשרידים S. hat, da רידי Dittographie scheint, וּמְבַשְּׂרִים gelesen oder zu lesen geglaubt. — [b]) M ואל. — [c]) M בַּזּוֹנָה vgl. P 109. Oder gab es auch מְזוֹנָה als Fourage? — [d]) M לַשְּׁבָאִים, ruhendes א. Dieser Plural ist

לחרבות ומזמרתיכם לרמחים החלש יאמר גבור אני: [11] עושו ובאו כל
הגוים מסביב ונקבצו שמה [a] הנחת יהוה גבוריך: [12] יעורו ויעלו הגוים
אל עמק יהושפט כי שם אשב לשפט את כל הגוים מסביב: [13] שלחו
מגל כי בשל קציר באו רדו כי מלאה גת השיקו היקבים [כי רבה רעתם]:
[14] המונים המונים בעמק החרוץ כי קרוב יום יהוה בעמק החרוץ: [15] שמש
וירח קדרו וכוכבים אספו נהגם: [16] ויהוה מציון ישאג ומירושלם יתן
קולו ורעשו שמים וארץ ויהוה מחסה לעמו ומעוז לבני ישראל: [17] וידעתם
כי אני יהוה אלהיכם שכן בציון הר קדשי והיתה ירושלם קדש וזרים לא
יעברו בה עוד: [18] והיה ביום ההוא יטפו ההרים עסיס והגבעות תלכנה

Var. **12** ויעלו כל הגוים unus. — **13** רבתה pro רבה unus primo. —

I. S. IV, **11** עושו *συναθροίζεσθε.* הנחת גבוריך *ὁ πραῢς ἔστω μαχητής.* V. Lat. Sabat. Arm. Syr. Cpt. — Aeth. *mites sint viriles.* Num ex vs. 10 hoc est desumtum, an Sept. de radice נוח vocem נחת nescio quo modo derivaverunt?

13 השיקו היקבים *ὑπερεκχεῖτε* (*ὑπερχιτε* Sin.), sed scribas cum multis codicibus Holmes. *ὑπερεκχεῖται τὰ ὑπολήνια.* Vet. Lat. Sabat. Arm. Cpt. Aeth. Syr. qui tamen ante *ὑπερεκχ.* addit ܥܠܝܗ. Ar.

14 המונים בעמק החרוץ *ἦχοι ἐξήχησαν ἐν τῇ κοιλάδι τῆς δίκης.* Arm. Syr. Cpt. Ar. — Vet. Lat. Sabat. *sonitus exauditi sunt* rel., (Complutensis habet *ἠκούσθησαν*) Aeth. *clamaverunt in valle judicii.*

16 מחסה *φείσεται* Vet. Lat. *parcet*, Cpt. Arm. Syr. Aeth. Ar. — ומעוז *καὶ ἐνισχύσει* Vet. Lat. *confortabit* Arm. Syr. Cpt. Aeth. Ar.

17 הר קדשי *ὄρει ἁγίῳ* Al. Sin. *ὄρει ἁγίῳ μου* Vet. Lat. *in Sion monte sancto meo* sic et Arm. Syr. Cpt. Aeth. Ar.

18 את נחל השטים *τὸν χειμάῤῥουν τῶν σχοίνων* Arm. *in vallem sortium.* Syr. retinet vocem ܣܟܘܢܐ = *σχοιν.* sic et Aeth. Ar. *vallem funium.* Vet. Lat. Sabat. *torrentem funiculorum.* Cpt. *torrentem ligni arundinum, cedrorum.* — Aliqui Codd. Holmes. propinant *σχοινίων,* quod apud Theodoretum P. 151 commemoratum invenies.

II. Pes. IV, **11** שמה — גבור' = ܘܠܬܡܢ ܢܬܒܪ ܡܪܝܐ ܠܓܢܒܪ̈ܝܟܘܢ. — **14** המונים המ' = ܟܢܫܐ ܠܟܢܫ̈ܘܬܐ. — **16** מחסה = ܢܚܘܣ, ומעוז = ܢܚܝܠ. — **17** לא יעברו = ܠܐ ܢܥܡܪܘܢ *non habitabunt*, nam nimium esset, si neque pertransire diceret.

III. Vulg. IV, **11** גבוריך *omnes robustos* Amiat., *robustos tuos* cum Pseudoruf. editt. — עושו redditur *erumpite.* — **14** בעמק החרוץ *in valle concisionis* bis. — **18** וכל אפיקי י' *et per omnes tribus* (editt. *rivos*) *Juda.* נחל השט' *torrentem spinarum.*

„„schaaren zu Schwertern um und eure Winzermesser zu Lanzen,
„„auch der Schwache sage: Ich bin ein Held!

„„[11] Schaaret euch und kommet alle ihr Heiden von ringsum und „„versammelt euch, dorthin führe herab, Jahve, deine Engel. [12] Mögen „„die Heiden sich aufmachen und hinaufsteigen zum Thale Jahvemal, „„denn dort werde ich sitzen, um alle Heiden von ringsum zu „„richten.

„„[13] Legt die Sichel an (ihr Judäer), denn die Ernte ist reif, „„geht hinein und stampft, denn die Kelter ist voll, die Kelterkufen „„fliessen über. [Denn ihre Bosheit (der heidnischen Völker) ist gross. Glosse].

„„[14] Schaaren über Schaaren sind im Thale des Dreschschlittens, „„denn es naht Jahve's Gerichtstag im Thale des Dreschschlittens, „„[15] Sonne und Mond werden dunkel und die Sterne ziehen ihren „„Glanz ein, [16] und Jahve wird vom Zion brüllen und von Jerusalem „„seine Stimme erheben, Himmel und Erde werden beben, und Jahve „„ist (dann) eine Zuflucht für sein Volk, eine Burg für die Israeli- „„ten. [17] Ihr aber werdet erkennen, dass ich Jahve, euer Gott, auf „„dem Zion, meinem heiligen Berge, wohne, und Jerusalem wird ein „„Heiligthum sein, und Fremde nicht wieder hindurch ziehen.

„„[18] An diesem Tage werden die Berge von Most triefen, die

IV. Targ. IV, **11** שמה הנחת י' גב' = תמן יתבר י' תקוף גיבריהון jam vides, Hieronymum „Judaeum suum" secutum scripsisse: *ibi occumbere faciet dominus omnes robustos* cum Amiat. Lectio Vulg. *robustos tuos* inepta est in illo loco, et ni fallor ex Hebraeo postea temere inserta, quamvis ea condicione tantum intellegi possit, ut הנחת pro Imperativo habeatur, a qua ratione cum Targum Hieronymus recedit. — **16** מחסה = סמך, מעוז = סעיד.

unerhört. S. gibt לשבי, und das ist richtig, denn hinter dem bekannten Volke müsste es heissen אל-העם הרחוק so dass der fehlende Artikel in M. für das שבי der S. zeugt. Man kann nicht sagen verkaufen an Sabäer, ein fernes Volk, sie waren bekannt genug. Die apocalyptische Unbestimmtheit, welche in dem אל עם רחוק liegt, schliesst die Sabäer aus, wogegen das historische Factum des Verhandelns an die Griechen Bestimmtheit (היונים!) des Ausdrucks bedingt. Dass das semitische Sprachgefühl hinter dem Eigennamen שבאים oder vielmehr שבא den Artikel in der Apposition fordert, zeigen die aram. Uebersetzungen, die beide den Status determinatus anwenden. Pes. ܠܫܒܝܐ ܪܚܝܩܐ, Targ. לעמא רחיקא. — Man sagte נתן לשבי Ps. 78, 61 kann also auch sagen מכר לש'. — [a]) Ueber die גבורים vgl. P. 109. Ist in S. das Satzglied durch die eindringende Doppelübersetzung von Vs. 10 אני — החלש verdrängt, oder haben wir andre Lesart?

Bayerische Staatsbibliothek München

חלב וכל אפיקי יהודה ילכו מים ומעין מבית יהוה יצא והשקה את נחל
השטים׃ [19] מצרים לשממה תהיה ואדום למדבר שממה תהיה מחמס בני
יהודה אשר שפכו דם נקיא בארצם׃ [20] ויהודה לעולם תשב וירושלם לדור
ודור׃ [21] ונקיתי דמם לא נקיתי ויהוה שכן בציון׃

Var. **19** לשמה pro לשממה nonnulli. — Pro נקיא non pauci נקי; alii notant א redundare.

I. S. IV, **19** מחמס *ἐξ ἀδικιῶν* אשר שפכו *ἀνθ᾽ ὧν ἐξέχεαν* (forte על אשר?) — Arm. Syr. Aeth. Cpt. Vet. Lat. Sabat.

21 ונקיתי *καὶ ἐκζητήσω* (Al. *ἐκδικήσω* Cpt.) *τὸ αἷμα αὐτῶν καὶ οὐ μὴ ἀθωώσω.* — Arm. *καὶ ἐκζητήσω* uti et Syr. Aeth. Vet. Lat. Sab.

II. Pes. IV, **21** ונקיתי דמם לא נקיתי = ܘܐܬܒܥ ܕܡܗܘܢ ܘܠܐ ܐܙܟܐ.

„„Hügel von Milch fliessen, alle Bäche Juda's von Wasser fliessen und „„eine Quelle wird vom Hause Jahve's ausgehen und das Thal von „„Haššiṭṭim bewässern.

„„ [19] Aegypten wird zur Wüste werden und Edom zu einer wüsten „„Trift wegen der (ihrer) Gewaltthat an den Judäern, sie, die „„unschuldiges Blut (von Judäern) in ihrem (edomitischen und ägypti- „„schen) Lande vergossen haben, [20] aber Juda wird in Ewigkeit „„bewohnt sein und Jerusalem von Geschlecht zu Geschlecht, [21] und „„ich erkläre ihr Blut für unantastbar, das ich (zuvor) nicht für „„unantastbar erklärt habe, und Jahve wohnt auf dem Zion"".

III. Vulg. vacat.

IV. Targum vacat.

Kritische und exegetische Bemerkungen.

Nach den eingehenden Untersuchungen der Einleitung wird hier nur das Nöthigste angedeutet.

I. Vs. 2. Aus ארצי Vs. 6 folgt, dass das redende Subject Jahve selbst ist; lässt man den Propheten den Redner sein, so identificiert er sich von Vs. 6 an mit Jahve, wobei letzterer immer materiell als Redner, weil als Eingebender, anzusehen ist. Man lasse sich nicht durch 1, 19 beirren, wo das Volk sprechendes Subject ist, welches betet, nicht aber der Prophet. — Der unpräcise Charakter der Rede zeigt sich auch in diesem Puncte, materiell redet Jahve, und dennoch kommt 2, 12 scheinbar ein andrer Sprecher zum Vorschein, der aber mit dem Gebete aufhört, in welchem Jahve das in den Mund gelegt wird, was man ihn zu sagen und zu thun anfleht.

Vs. 8. An dem strengen Sinne von בתולה ist wegen des בעל נעוריה nicht zu rütteln. Das tertium comparationis ist dies: So wie die Frau, der der Gatte stirbt, ehe sie ihn genossen hat, und die darum noch in ihrem Jungfrauenstande sich befindet, sich in Trauer kleidet und klagt, so schmerzlich soll das Land klagen, weil der Segen des Feldes ihm entrissen ist, bevor es ihn genossen, wie der jungfräulichen Wittwe das Glück der Ehe. Das Bild ist nicht präcis, aber בעל so wenig der Verlobte, als בתולה so viel wie עלמה. Die Vergleichung von *νύμφη* Il. 3, 130, Odyss. 4, 743, Theocrit. 18, 15 führt vom Rechten ab, desgleichen die Bemerkung, dass conjux und conjugium für Liebe gebraucht wird, Tibull III, 4, 74.

Vs. 10 über הביש bald von בוש, bald von יבש, Böttcher Lehrb. der hebr. Spr. II. § 1136.

Vs. 17—18. Wie schwankend die Textüberlieferung, zeigt der kritische Apparat, dieser Umstand hat indessen die bisherigen Ausleger nicht vermocht stutzig zu werden, die drei Hapaxlegomena עבשו, מגרפות und ממגרות werden unbefangen übersetzt und zwar nach der jüngsten rabbinischen Auffassung, die lediglich auf etymologischer Speculation, wie man sie im zwölften Jahrhundert hatte, beruht. Das Wort, von dem alles Weitere abhängt, ist מגרפות, das nach Ibn Ezra mit dem אגרף

Exod. 21, 18, nicht aber Jes. 58, 4, verglichen und Erde עפר gedeutet wird, während David Qimḥi dies näher als Erdscholle חתיכת עפר bestimmt, und die Deutung des אגרף, das Faust heisst, auf die Erdscholle nicht als unbedingt richtig, sondern nur als Ansicht einiger Ausleger anführt. Das ist die Grundlage, auf welcher die Deutung „Scholle" ruht, die so gefallen hat, dass der Versuch gemacht ist ihr eine bessere Unterlage durch Vergleichung des arab. מִגְרַפָה Besen, und des syr. מגרפתא, מגרופיתא zu geben, deren ersteres Schieber, Löffel, Schaufel, letzteres das יָעֶ unter den hebräischen Opferinstrumenten, also die Aschenschaufel, bedeutet. Den Spaten verwandelt Gesenius im Thesaurus dann in einen „Spatenstich" und diesen in das Stück Erde, das mit dem Spaten gestochen ist, also die Erdscholle, und so gelangen wir zu dem Ausgangspunkte bei Ibn Ezra zurück. Sehen wir nun das Etymon גרף an, so bedeutet dies in allen semitischen Dialecten, wegreissen, wegnehmen, wegfegen, vom Wasser auch wegschwemmen. Nach Bar Ali steht es auch neutrisch oder passiv = arab. אנכסף von כסף zerstört, weggefegt werden, und dahin gehört die letzte Bedeutung, die Payne-Smith im Thesaurus anführt, im Meere versinken, Schiffbruch leiden, eigentlich weggeschwemmt werden. Aethiopisch ist garâf, Schleppnetz, verriculum, eigentlich der Wegnehmer, Wegfeger. Hiernach ist מגרפה hebr., arab. und syrisch, ein Werkzeug zum Wegfegen, Schaufel, Besen, vielleicht, da syr. גרף auch wie arab. ערף vom Wegnehmen des Wassers im Sinne von Schöpfen gebraucht wird, Schöpfkelle. Die Bedeutung Spaten zum Graben liegt etymologisch nicht vor, wonach zu beurtheilen ist, mit welchem Rechte man מגרפה als Spatenstich und dann gar Scholle übersetzt. Einen viel bessern Weg deutet Bochart an, indem er auf גרב und גרבי נחל Hiob 21, 33 verweist, Hierozoic. II 471 edit. Francofurtensis 1675, aber gerade diesen Gedanken hat Gesenius im Thesaurus nicht aufgenommen, und somit führt ihn kein neuer Ausleger an. Das wäre das eine Hapaxlegomenon, das zweite ist עבשו, das etwas von den gleichfalls als Hapaxlegomenon vorkommenden פרדות aussagen muss, welche תחת מגרפתיהם d. h. unter ihren (wessen?) Schaufeln eben עָבְשׁוּ. Die Deutung des פרדות als Körner wäre an sich zwar nach dem verwandten syr. peredeϑa unbedenklich,[1] aber die drei Hapaxlegomena hinter einander sind doch höchst unglaublich. עבש wird von Raschi und danach von den jüngern gleich עפש (Raschi בלע״ז מויישיר) d. h. französisch moisir, schimmlich werden, gedeutet und

1) Doch vgl. Buxtorf Lex. rabb. s. v., wo gelehrt wird, es bedeute getrocknete Stücke vom Granatapfel nach seinem speciellen Sinne.

danach das Schimmeln wieder in ein Schrumpfen vanescere umgewandelt (Gesenius), obwohl doch Schimmeln kein Schrumpfen ist, und Qimḥi speciell hinzusetzt, das התעפש komme vom Regen, nicht aber von der Dürre, die im Joel vorauszusetzen ist. Der Talmud nennt Joma 38, 1 schimmliges Brot פת מתעפשת, doch wegen der Hitze schimmlige Samenkörner kennt Niemand. Daher denn auch der arabisierende Abu'l Walîd (R. Jona) unzufrieden mit dieser Deutung des arab. עָבַשׁ, aufgetrocknet sein vom Schmutze in der Hand, herbeizog, dessen vierte Form, als denominativ von עַבַשׁ Kothstücke am Schwanze der Kamele, bedeutet: solche Kothklumpen an sich haben, und das vom Kamele gesagt wird. Hieraus wird dann der Sinn auftrocknen, dann vertrocknen gezogen, wobei Michaelis consequent übersetzt: Die Körner trocknen unter den Schaufeln beim Worfeln, was eine kühne Hyperbel ist.

Sind dies die Künste der gelehrten Rabbinen, so hat die Synagoge selbst eine ganz andre Ueberlieferung und zwar, wenn wir Hieronymus als den Dolmetscher der Synagoge ansehen dürfen, eine dreifache. Er übersetzt nach dem Codex Amiatinus: Computruerunt jumenta in stercore suo, d. h. er hat die Deutung עבש = עפש gekannt, weiter ist פְּרָדוֹת gesprochen und von פִּרְדָּה Mauleselin, 1 Kön. 1, 33, abgeleitet, und מגרפה von גָּרַף fegen oder גָּרָף Nachtgeschirr abgeleitet. Wie aber bei grosser Dürre die Thiere in dem Miste, der schnell trocknet, faulen sollen, das begreife wer da kann, überdies ist schimmlig werden nicht faulen.

Andrerseits sagt das Targum אתמסיאו גרבי חמר תחות מגופתהון d. h. es zerfliessen die Weinschläuche unter ihren Deckeln, was Wohlwollende als sie verschwinden, verdunsten auszulegen geneigt sein mögen. Klar ist hier, dass statt מגרפה gelesen ist מגופה, weiter zu bedenken, dass גרב nicht eine thönerne Amphora, sondern einen Schlauch bedeutet nach arab. und äthiop. גראב Ledersack, von dem man abermals nicht begreift, wie er vor Hitze zerfliessen soll. Was aber las oder wie deutete ein Targumist, der Weinschlauch bietet, wo פרדות steht?

Neben Hieronymus und dem Targum hält Symmachus mit der Uebersetzung *ηὐρωτίασε σιτοδοχεῖα ἀπὸ τῶν χρισμάτων αὐτῶν* einen eignen Platz inne; er kennt עבש = עפש *εὐρωτιᾶν*, aber woher der Rest seiner Auslegung? Middeldorpf Lib. quartus etc. denkt Joel 1, 17 an עשש statt עפש und wiederholt dann die ebenso unzutreffenden Bemerkungen Schleussner's über *σιτοδοχεῖον*, das sulcus sein soll, und über *χρίσματα*, das gar zu glebae, quibus quasi oblita jacent grana, gemacht wird. Einmal auf die schiefe Bahn gelangt rollt die Erklärung immer tiefer in den Unsinn.

Der Leser theilt nun wohl mein Erstaunen über die Sicherheit mit der man hier übersetzt hat, und ist nun, nachdem die Synagogentradition in ihrem Widerspruch gegen die jüngern Rabbinen aufgezeigt ist, geneigt die allerälteste Auffassung resp. Lesart zu prüfen. Die Septuaginta hat übersetzt ἐσκίρτησαν δαμάλεις ἐπὶ ταῖς φάτναις αὐτῶν. So fremdartig das aussieht, so lässt sich doch erkennen, was sie gelesen haben, denn σκιρτᾶν ist פוש Jerem. 50, 11; Mal. 3, 20, das Hab. 1, 8 durch ἐξιππάζεσθαι und Nahum 3, 18 durch ἀπαίρειν wiedergegeben wird, und δαμάλεις sind פרות Amos 4, 1; Hosea 4, 16; Num. 19, 2. Statt עבשו פרדות drückt die LXX aus פשו פרות, im Folgenden, wo תחת מגרפתיהם durch ἐπὶ ταῖς φάτναις αὐτῶν gegeben wird, so dass das יהם ... sicher steht, ist für תחת מ־גרפתיהם erkennbar אֻרְוֹתֵיהֶם 2 Chr. 32, 28, unsicher bleibt תחתמ, das man zur Noth als תַּחְתָּם fassen könnte, פשו פרות תחתם ארותיהם, das ich aber eher geneigt bin als Variante zu תחת zu nehmen, so dass der Sinn wird: Es entfernen, zerstreuen sich die Kühe unter תחת oder מ von ihren Krippen, und der Text so aussieht: פשו פרות תחת מ ארותיהם. Dabei ist פוש nach Nah. 3, 18 gedeutet, dem ἐπὶ der Septuaginta aber nicht Gerechtigkeit widerfahren.

Als Zeugniss für diese Lesart könnte ich nun den Syrer anführen, wenn bei seiner Uebereinstimmung mit der Septuaginta nicht das Bedenken entstünde, dass er in seiner Rathlosigkeit die griechische Uebersetzung benutzt haben kann. Der gedruckte Text bietet ܦܫܘ ܡܩܠ̈ܝܬܐ ܥܠ ܐܘܪܘܝܗܝܢ, worüber Payne-Smith s. v. ܦܫܐ sagt: Malim credere inesse in Peal ܦܫܐ sensum intransitivum et reddere exustae sunt fame juvencae super praesepia, quod cum hebr. עבשו melius quadrat. Da letzteres völlig unrichtig, so wird auch die Uebersetzung nicht richtig sein, um so weniger als ܦܫܘ ohne Zweifel ein Textfehler ist. Hienge der Syrer von der LXX ab, so wäre etwas zu erwarten das dem σκιρτᾶν entspricht, das Mal. 3, 20 durch ܕܘܨ ebenso ausgedrückt wird wie Jer. 50, 11, und an unsrer Stelle in der syrischen Hexapla.

Nun hat aber der Syrer nicht ܕܘܨ = σκιρτᾶν, wohl aber ܦܫܘ und die Frage entsteht, ob und welchem hebräischen Worte entspricht dies, da es dem in Frage stehenden griechischen eben nicht entspricht. Die Antwort ertheilt Hab. 1, 8, wo ופשו פרשיו übersetzt ist ܘܢܦܫܘܢ ܦܪ̈ܫܝܗܘܢ, woraus sich ergibt פוש = ܦܫܘܢ, für das Payne-Smith den Sinn celeriter ivit, saliit, subsiliit belegt (aus Kalila und Dimna freilich) und das Hab. 1, 8 ausserdem = πετάννυμι und עוף erscheint, vgl. auch Jer. 49, 22 hebr. = 29, 23 graec. Hxpl.

Hieraus ergibt sich, dass wie Habak. 1, 8 פשו = ܦܘܫܘܢ ist, so auch Joel 1, 17 das ܐܦܣ in ܐܦܫ zu verbessern ist, das dem פשו entspricht, welches dem Septuagintaübersetzer sein Codex bot. Liegt die Sache aber so, dann hat der Syrer nicht die Septuaginta benutzt, er würde dann die Wurzel ܦܪܕ verwendet haben, und eben, weil er dies nicht thut, ist er als selbständiger Zeuge neben die LXX für die Lesung פשו פרות וגו' zu stellen und zu schreiben ܐܦܫ ܦܘܪ̈ܫܢܐ ܥܠ ܐܘܪ̈ܘܬܗܘܢ. Gegen das עבשו des massorethischen Textes legt endlich auch Theodotion ein von der LXX unabhängiges Zeugniss ab, indem er gleichzeitig erkennen lässt, dass sein hebr. Codex bereits das ד zu פרות hinzugefügt aufwies und פרדות bot. Er übersetzt nach der syr. Hxpl. so: ܫܠܝܘ ܥܠ ܐܦ̈ܝ ܦܘܪܫܢܐ ܕܝܠܗܘܢ ܚܠܦ ܣܝܡܬܐ ܕܝܠܗܘܢ d. h. ἡσχύνθησαν ἐπὶ τῇ διαιρέσει αὐτῶν ἀντὶ τῆς ἀποθήκης αὐτῶν.[1] Er las also statt עבשו nur בשו, wie die LXX פשו, während aus ܦܘܪܫܢܐ = διαίρεσις auf die Wurzel פרד zu schliessen ist. Ob er für ἀποθήκη schon מגרפ' vor sich hatte, kann ich nicht bestimmen.

Das ist der wirkliche Befund der Ueberlieferung, wo wir heute עבשו פרדות תחת מגרפתיהם lesen, da stand vordem einmal פשו פרות ארותיהם . ? . ., um so verwunderlicher ist die Kunst der neuesten Ausleger, die jene in den ältesten Texten nicht bezeugten drei nebeneinanderstehenden Hapaxlegomena so sinnreich übersetzen können; mit etwas mehr Aufmerksamkeit hätten sie sich sagen sollen, dass man das nicht übersetzen kann.

Um nun, wie sich Luther zu Zacharja 4 ausdrückt, „kein Fenster in dem Text zu lassen“ setze ich die Fassung der Septuaginta ein, über die ich nicht hinauskann und wünsche dem nächsten Joelcommentator mehr Scharfsinn, als ich besitze, um die Frage zu lösen. Zu σκιρτᾶν merke ich dabei aber an, dass es auch von den ängstlichen und nicht blos von den muthwilligen, tänzelnden Springen gesagt wird Euripides Phoeniss. 1125 πῶλοι δρομάδες ἐσκίρτων φόβῳ, . . . ὥστε μαίνεσθαι δοκεῖν.

Wir haben nun noch ממגרות zu besprechen, dessen Auffassung als eine secundäre Ableitung mit Mem von dem primären מגורה, Wurzel

1) Die zwei letzten Worte gibt Field ad locum wieder ἀντὶ τῆς ἐγγύας αὐτῶν nach der syr. Phrase ܣܝܡ ܥܠ ܐܘܪܒܗܘܢ ܣܝܡܬܐ, aber ܣܝܡ ist Joel 1, 18 ἀποτιθέναι und ܒܝܬ ܣܝܡܬܐ bedeutet Scheuer, wie ܣܝ̈ܡܬܐ nach einer Glosse bei Döpke ܕܘܟܬܐ ܕܡܬܣܝܡ ܒܗ ܠܥܒܘܪܐ locus in quo frumentum reconditur, apotheca; ܣܝܡ selbst ist Geopon. 19 l. 10, 12 ἀποτίθεσθαι.

גור, durch keine Analogie gestützt wird; מְגוּרָה bedeutet Wohnstätte, welche Bedeutung auch Haggai 2, 19 genügt, das zuerst David Qimḥi verglichen hat, die specielle Bedeutung Speicher liegt nirgend vor, auch nicht Ps. 55, 16; Hiob 18, 19. Von הִתְגּוֹרֵר Hos. 7, 14 macht Ibn Ezra Gebrauch, so dass von גור Ps. 56, 7 congregari das fragliche מְגוּרָה locus congregationis sein würde. Nun kenne ich zwar das türkische Sprichwort, dass für ein verliebtes Paar selbst der Speicher ein guter Platz zum Zusammenkommen ist, aber dass umgekehrt ein Versammlungsplatz eo ipso ein Speicher ist, das kann man nicht gelten lassen. Von diesem unerwiesnen Worte מגורה = Speicher wird dann unser Hapaxlegomenon durch ein zweites מ abgeleitet und das Dageš ein dirimens getauft, welche Erklärung David Qimḥi's durch Salomo ben Melech populär gemacht ist. Der Vater Moses Qimḥi nahm das מ für מִן, ein Theil der Speicher wäre zerstört, was in sich verwerflich. Da bei Anwendung der Wurzeln גרר, נגר die Doppelableitung mit מ ebenfalls nöthig würde, weiter aber מגר und مجر keinen brauchbaren Sinn ergibt, ferner das targ. אסניא, auch in חסניא emendiert, wie die apothecae des Hieronymus, auf eine Tautologie mit den אוצרות hinaus kommt, die auch Aquila und Theodotion bieten (ܐܘܨܪ̈ܐ = θησαυροί Field Origenis Hxpl. ad locum), so ist die älteste Uebersetzung, die Septuaginta mit ihrem ληνοὶ in Betracht zu ziehen, neben der Peschito mit ܡܥܨܪ̈ܬܐ steht. Hebräisch entspräche גת.

Ist hier das fragliche ממגרות wirklich die Kelterkufe, in welcher die Trauben zertreten werden, so schwindet die Tautologie und in deren Gefolge die sehr ungelenke Construction מַה נֶּאֶנְחָה בְהֵמָה quantum gemet pecus, die übersetzt wird: Wie stöhnet das Vieh, obwohl das מה so nur einen Ausruf bezeichnen kann, zu dem der Sinn von נאנחה für ein feineres Sprachgefühl Jes. 24, 7, das obendrein weiss, dass diese Construction wieder ein Hapaxlegomenon ist, sich nicht schickt. Dieser Störung der Construction entspricht denn auch wieder schwankende Textüberlieferung indem der jüngste Uebersetzer, Hieronymus, mit dem mass. Texte stimmt: quam ingemuit animal, rückwärts aber die Varianten auftreten: Targum zwar hat לַחֲדָא מִתְאַנְּחָא wo für מה schwerlich מְאֹד gelesen ist, dem לחדא sonst entspricht; der Syrer lässt das מה ganz aus, und die Septuaginta mit ihrem τί ἀποθήσομεν fand und sprach מַה נַּנִּיחָה, was das Richtige ist, wie wir bald sehen werden.

Sollte nun LXX und Syrer für ממגרות etwa גתות gelesen haben? Das liegt nicht weit ab, denn es schiessen nur die zwei מ über, die Niemand erklären kann; die Verwechslung von ת mit ר entsteht in

Quadratschrift durch Verlöschen des linken Schaftes leicht,[1] der Textfehler muss aber aus der Quadratschrift oder ihrer unmittelbaren Vorstufe erklärt werden, denn er ist jünger als die Septuaginta. Für ממגרות lese man also גתות.

So kommt neben נשמו אצרות sinngemäss נהרסו גתות zu stehen, wie Vs. 10 neben dem Getreide auch Most und Oel genannt ist. Dieser Umstand zeigt aber auch, dass neben dem כי הביש דגן etwas ausgefallen ist, nämlich die Trauben und Oliven, welche in die Keltern gehören. Vergleicht man nun Vs. 10, so sieht man auch, dass .הביש zu דגן nicht passt, sondern auf Flüssigkeiten geht wie תירוש, woraus sich wieder die schwere Beschädigung von Vs. 17 ergibt. Der Sinn kann nur so vervollständigt werden: Die Vorrathskammern sind wüst geworden, die Keltern eingerissen, denn das Korn ist hin, *Trauben und Oliven nicht da*, was sollten wir in sie (in die Vorrathskammern und Keltern) hineinlegen? So sind die drei ersten Worte von Vs. 18 noch zum vorigen zu ziehen, und die ganze mit ihren vier Hapaxlegomenen und der unerhörten Construction von מה נאנחה, vgl. Jes. 24, 7, ihre schwere Verderbniss laut verkündende Stelle so etwa herzustellen sein (בָּשׁוּ) פָּשׂוּ פָּרוֹת תַּחַת? מִי? (עַל?) אֻרְוֹתֵיהֶם נָשַׁמּוּ אֹצָרוֹת נֶהֶרְסוּ (ממי) גִּתּוֹת כִּי שֻׁדַּד דָּגָן הוֹבִישׁ תִּירוֹשׁ וְיִצְהָר מָה נַּנִּיחָה בָהֶם (הֵן): בָּכוּ עֶדְרֵי בָקָר כִּי אֵין מִרְעֶה לָהֶם גַּם עֶדְרֵי הַצֹּאן נָשַׁמּוּ:

So schwindet aus Vs. 18 auch die בהמה, welche aus בָּהֶם mit der Variante הן geworden ist, und die neben den עדרי בקר und den עדרי הצאן, falls man nicht an wilde Thiere denkt, keinen Platz hat. An die im Felde wild lebenden Thiere darf aber nicht gedacht werden, da diese in Vs. 20 noch speciell erwähnt werden. — Die femin. Variante הן lieferte dann das נ zu בכו und es entstand נָבֹכוּ, das LXX und Syrer hier nicht lasen, obwohl sie es Exod. 14, 3; Esther 3, 15 πλανᾶσθαι ταράσσεσθαι sehr wohl kennen, also nicht aus Unwissenheit anders übersetzt haben. Dass die Heerden nun weinen, hat der Kritiker nicht zu verantworten, dass sie aber נאשמו, also schuldig sind, ist nicht nur wieder ein Hapaxlegomenon, sondern auch leicht in נָשַׁמּוּ verbessert, wogegen man sich nicht auf Jes. 24, 6; Ezech. 25, 12; 6, 6 berufen mag. — Damit verlassen wir die schwer geschädigte Stelle, ohne zu meinen den ursprünglichen Wortlaut, wohl aber den ungefähren

1) Vgl. dazu die Tafel III in des Grafen de Vogüé Mélanges d'archéologie orientale Paris 1868 S. 160. — Man könnte vielleicht daran denken ממגרות in מעצרות zu emendieren, wobei die Buchstabenzahl gerettet wird, aber dies Wort ist nachbiblisch und aramäisch, Joel schreibt 4, 14 גת.

Sinn hergestellt zu haben. Ich werde mich freuen, wenn's ein andrer besser macht.

I, 19 Schreie ich, אקרא, die Versammlung der Landesbewohner redet in der 1. Pers. Sing. wie der Chor der griechischen Tragoedie.

II, 1. Das Original für die Elemente der Schilderung des יום י׳, die hier und später verknüpft sind, ist Zephanja 1, 14 f., wo selbst das Lösegeld der Tyrer und Sidonier 4, 4, vorgebildet ist, in den Worten גם־כספם גם־זהבם לא יוכל להצילם. Darnach ist auch Ezech. 34, 12 יום ענן וערפל schon technisch für Gerichtstag.

II, 5. Der Ausdruck כקול מרכבות ist unmöglich in diesem Zusammenhange, wo unmittelbar daneben steht כקול להב אש, das Rasseln der Wagen hat neben dem Knistern der Flamme, die Stoppeln frisst, keinen Platz, denn es ist stärker, und das folgende Bild schwächt; כקול ist dem zweiten Versgliede zugehörig, das erste kann nur כמרכבות haben, dann werden die Bilder concinn כפרשים כן ירוצון und כמרכבות על ראשי ההרים ירקדון, und das Original für das zweite Glied steht Nah. 3, 2 סוּס דֹּהֵר וּמֶרְכָּבָה מְרַקֵּדָה. Uebrigens gehört das על ראשי ההרים zu den Heuschrecken, denn auf den Berggipfeln springen die Wagen nicht, weil dort die Pferde nicht laufen sondern langsam gehn Amos 6, 12. Die Benutzung von Nahum (2, 11) zeigt auch das כל פנים קבצו פארור wo Nahum feiner sagt פני כלם קבצו פארור, und Nah. 3, 10 liegt dem ידו גורל Joel 4, 3, zu Grunde. Vgl. Obadja 11.

Vs. 7—8 umschreibt das Sprichwort מֶלֶךְ אֵין לָאַרְבֶּה וַיֵּצֵא חֹצֵץ כֻּלּוֹ Prov. 30, 27; die Worte בְּעַד הַשֶּׁלַח יִפֹּלוּ לֹא יִבְצָעוּ: bedürfen aber einer Erörterung. Dass בעד nicht zwischen heisst (Credner) ist gewiss, dass Ewald's Uebersetzung: Und durch den Wurfspiess fallend brechen sie nicht ab, unhaltbar, weil בעד השלח nicht heisst: durch den Wurfspiess, ist ebenso sicher. Hitzig, von der ersten Bedeutung von בעד, hinter, ausgehend, das sowohl von hinten nach vorn, als von vorn nach hinten bedeuten soll, sagt zur Erklärung: sie unterlaufen den Speer und haben ihn sofort hinter sich. Diese Auslegung bleibt mir dunkel, zumal sie doch יפלו also fallen. Unter den Rabbinen lässt sich Ibn Ezra auf בעד nicht ein, Qimḥi aber folgt dem Raschi: בעד השלח׳ בעד החלונים כמו על פני כלי זיין יפלו ויחנו d. h. ב׳ הש׳ ist wie בעד החל׳ hinter den Fenstern, um die Waffen herum fallen sie und lagern sie sich, wobei die Hauptsache ist, dass das Fallen in ein Lagern umgesetzt wird; לא יבצעו soll dann heissen sie plündern nicht, nehmen kein בֶּצַע, während Ibn Ezra nach לא יפצעו sie verwunden nicht, auslegt, wie Abulwalid und R. Tanchum, wobei aber בצע in einem Sinne genommen wird, den es sonst nicht hat. Habakuk 2, 9 הוֹי בֹּצֵעַ בֶּצַע

spricht speciell zu Gunsten der ersten Deutung. Was sagen nun die Alten? Bei Hieronymus findet sich ein höchst interessantes Missverständniss, wenn er übersetzt: Sed et per fenestras cadent, et non demolientur. Er hat nicht etwa 'בעד חלו gelesen, sondern in der Eile der Arbeit seinen Rabbinen, der ihm wie Raschi diese Phrase zur Erklärung anführt, missverstanden, oder sonst wie das lexikalische Beispiel zur Erklärung von בעד in den Text gebracht. Das demolientur ruht auf dem Vergleiche von בצע, der also auch uralt ist.

Das Targum nimmt יפלו als Hiphil, bringen zu Falle und tödten, שֶׁלַח wird etymologisch als Schickung, Auftrag genommen: לאתר דאינון שְׁלִיחִין קָטְלִין ולא מקבלין ממון d. h. wohin sie geschickt werden, da tödten sie und nehmen kein Geld. So in der Ausgabe des Robert Stephanus 1556.

Aquila, Theodotion und Symmachus fehlen zur Stelle, die Septuaginta hat scheinbar גבר במסלתו ילכון *καταβαρυνόμενοι ἐν τοῖς ὅπλοις αὐτῶν πορεύσονται,* ובעד השלח יפלו *καὶ ἐν τοῖς βέλεσιν αὐτῶν πεσοῦνται,* wofür Pesch. bietet ܢܦܠܘܢ, ܙܝܢܗܘܢ, ܝܘܩܪܐ ܡܢ ex pondere armorum suorum cadent. Das לא יבצער wird von Symmachus durch ܠܐ ܢܦܣܩܘܢ = *οὐ διακόψουσιν* von Theodt. ܘܠܐ ܢܡܠܫܘܢ = *καὶ οὐ συντριβήσονται* gegeben, also in der Art des Ibn Ezra interpretiert, in gleichem Sinne versteht LXX *οὐ συντελεσθῶσιν* andre Lesart *οὐ συντελέσωσι.* Beim Syrer der Pesch. finden wir aber ܠܐ ܢܣܩܘܢ ܠܪܘܡܐ non ascendent oder erigent ad summitatem.

Da מסלה der Septuaginta als Weg wohl bekannt, dazu der Sinn in Vs. 8 [b] sehr einfach wäre, so wird *καταβαρυνόμενοι κτλ.* nicht zu גבר במסלתו gehören, daneben hätten LXX aber das unverständliche בעד השלח nicht. Ich halte es hier für wahrscheinlich, dass wir in den zwei Sätzen der LXX verschiedne Wiedergabe desselben hebräischen Stückes und dann des ובעד השלח יפלו haben, während das erste hebr. גבר במסלתו ילכון ausgefallen ist, denn *ὅπλα* steht für שלח 2 Chr. 23, 10; 32, 5, ebenso aber *βολίς* Neh. 4, 17 (graece; 11 hbr.). Dann stünde dem unerklärlichen בעד השלח יפלו gegenüber 1) *καταβαρυνόμενοι ἐν τοῖς ὅπλοις αὐτῶν* — *πορεύσονται* = dem hebr. ילכון, 2) *ἐν τοῖς βέλεσιν αὐτῶν πεσοῦνται,* 3) ܢܦܠܘܢ ܙܝܢܗܘܢ ܕ ܝܘܩܪܐ ܡܢ, wobei *καταβαρυνόμενοι* mit ܝܘܩܪܐ ܡܢ zusammenstimmt, das *πορεύσονται* aber eigentlich nicht hingehört, sondern einer andern Uebersetzung zuzuweisen ist. Das hebr. Original kann ich aber nicht erschliessen und den masorethischen Text nicht sicher übersetzen und verstehen, das בעד kann hier nur *ἀμφὶ* gefasst werden, das aber führt auf den Sinn den Raschi etwa andeutet, doch ist בעד kritisch sehr verdächtig.

Sprachlich bemerke ich, dass שֶׁלַח nur in der Chronik, Nehemja und in den Elihureden ausser dieser Stelle vorkommt, also ein spätes Wort ist und zum ältesten Prophetentexte sich nicht recht schickt.

II, 14 מי יודע ישוב ונחם findet seine Parallele Jon. 3, 9, die Adjectiva Vs. 13 חנון רחום aber und ארך אפים und רב חסד als göttliche Eigenschaften, gehn bekanntlich auf Exod. 34, 6; Numer. 14, 18 zurück, kommen aber sonst nur in den jüngsten Texten vor, nämlich 2 Chr. 30, 9; Neh. 9, 17, 31; Jon. 4, 2; Psalm 111, 4; 112, 4; 145, 8; 103, 5; 78, 38; 86, 15 daneben einmal bei einem Propheten, aber erst bei dem nachjesajanischen Nahum 1, 3. Nach allem Vorangehenden kann der späte Sprachgebrauch Joels nicht auffällig sein. Auch das נקה in 4, 21 geht auf Num. 14, 18 zurück.

IV, 3 die Knaben geben sie בזונה ist entweder Rhetorik und dann unbedacht, oder aber Fehler und במזון zu lesen, da die Deutung: sie gaben den Knaben an Zahlungsstatt einer Hure, eine auffallende Redlichkeit und grossen Luxus in der Bezahlung der Dirnen bei diesen Sclavenhändlern zur nothwendigen Voraussetzung hat. Ein Sclave war wohl theurer, als ein Liebesdienst. Schon Oort las מזון in Theologische Tydschrift 1876 S. 367.

IV, 11. Ueber die גברים ob Helden ob Engel siehe unten. Da hier in הנחת nur ein Imperativ möglich ist, so erweist dieser, dass wir es hier mit einem Gebete zu thun haben, und dass wir zu 2, 21 richtig bemerkt haben das Gebet gehe fort. Zu גברים als Engel, führe ich die auch für die im Daniel 10, 20 auftretende Lehre von den Schutzengeln der einzelnen Völkern instructive Stelle des Targum, Richter 5, 13, an, wo es heisst: בכין נחית חד משיזבי ישראל ותבר תקוף גיברי עממיא: הא לא מגבורא הות דא אילהין יהוה תבר קדם עמיה תקוף גברי סנאיהון d. h. „dann stieg einer der Retter (Schutzengel) Israels herab und brach die Kraft der Helden (oder Engel?) der Heiden. Siehe, nicht durch Heldenkraft geschah das, sondern Jahve zerbrach vor seinem Volke die Kraft der Helden (oder Engel?) seiner Hasser.“ Hier sind die גיברים eher die Engel als die Helden, wir haben es mit einem Kampfe der Geister in der Luft zu thun, wie in Kaulbach's Hunnenschlacht.

GESCHICHTE DER AUSLEGUNG.

Patristische Zeit.

I. Theodor von Mopsueste.

Je weiter sich meine Auffassung des Joel vom Herkommen entfernt, umsomehr ist es mir von Interesse, dies Herkommen selbst in einer mehr als oberflächlichen Weise zu erforschen; diese Untersuchung wird zu einer Skizze der Auslegungsgeschichte überhaupt werden, und als solche besonders für die Prophetenauslegung hoffentlich andern so nützlich zu lesen sein, wie mir ihre Herstellung in wissenschaftlicher Erkenntniss förderlich gewesen ist.

Ich stelle in meiner Betrachtung der alten Ausleger in erste Reihe den Theodorus von Mopsueste, † 428, nicht weil er der älteste ist, da ja Ephraem mehr als fünfzig Jahre vor ihm starb, auch nicht weil er etwa des Hebräischen kundig gewesen wäre, denn er bemerkt selbst, dass er dies nicht gewesen sei,[1] sondern weil er Gegner der Allegorie ist, und weil er die strengste Exegetenschule, die der Antiochener, am reinsten und vollendetsten darstellt. Wir betrachten ihn als einen Fusspunkt, als Stein im Sumpf der alten Exegese. Er beabsichtigt ja in seinem Prophetencommentare ein Muster zu bieten, wie ein Commentar abgefasst sein müsse, zur Widerlegung der ohne genaue Prüfung sich über den Propheten hermachenden ältern, und zur Unterweisung der nachfolgenden Ausleger (In Hoseam prooem.). Dass er mit den ältern die Allegoristen, also Origenes, Apollinaris, Pierius, Euseb. H. E. 7, 32,

1) Theodorus sagt zu Amos 5, 26 f., wo die LXX hat *τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥεμφάν* umschreibend: *καὶ δὴ καὶ περὶ ἄστρου θεραπείαν ἀσχολεῖσθε, θεοῦ προσηγορίαν αὐτῷ περιτεθεικότες*, und fügt dann zur Erklärung des ägyptischen Wortes *Ῥεμφάν* bei: *φασὶ δὲ τὸν Ἑωσφόρον οὕτω κατὰ τὴν Ἑβραίων καλεῖσθαι γλῶτταν;* so berichtet er also über ein „hebräisches“ Wort nach Hörensagen, und kann sachkundige Juden nicht gefragt haben, da ihm diese hätten erklären müssen, dass Remphan gar nicht hebräisch sei. Ich citiere hier und im Folgenden nach dem Abdruck bei Migne Patrologiae cursus completus, Patrologia graeca tom. LXVI, der Synesius, Theodor Mops. und S. Arsenius enthält. Die Stelle steht l. l. P. 280.

Eusebius von Caesarea und Didymus meint, wie A. Mai in der Praefatio seiner ersten Ausgabe (bei Migne ll. 144) aus Hieronymus' Prolog in Hoseam schliesst, ist um so wahrscheinlicher, als Hieronymus selbst auch anderwärts über diese Schule von Auslegern zwar mit aller Höflichkeit, aber doch verwerfend urtheilt. So sagt er in der Praefatio zu Maleachi, Origenes habe über Maleachi drei volumina geschrieben, sed historiam non tetigit, und in der zu Zacharja, von Origenes, Hippolytus und Didymus seien Commentare vorhanden, sed tota eorum ἐξήγησις allegorica fuit et historiae vix pauca tetigerunt.[1] Freilich gab auch Hieronymus selbst seiner besseren Erkenntniss nicht die genügende Folge.

Allegorie nun wird da erzeugt und angewendet, wo der Widerspruch des persönlichen Bewusstseins der Leser heiliger Bücher mit dem Wortlaute derselben in Betrachtung gezogen wird. Dies geschieht am Leichtesten dann, wenn die Zeit des Lesers und die des Verfassers weit auseinander fallen, so dass zwischen den beiderseitigen Vorstellungen starke Differenzen vorliegen, während doch der überlieferte Satz von der Heiligkeit und Wahrheit der gelesenen Schriften feststeht. Unter diesen Umständen ist für den jüngern Leser der Wortlaut heilig und wahr, aber doch nicht ausreichend, und so muss er ein Höheres enthalten, das verhüllt ist und sich nur dem erleuchteten Sinne enthüllt. Im günstigen Falle hat der Leser dann eine doppelte Wahrheit, — nicht zwar die theologische und philosophische des Mittelalters, die sich ausschliessen können, und doch beide gültig sein sollen — wohl aber eine historische, die dem Wortsinne (sensus litteralis) entnommen wird, und die ἀναγωγή, die Hinausführung des Geistes über die Elemente des historischen Sinnes zur universellen Betrachtung (Josephus sagt θεωρία) des Vorgetragnen, das dann vom Schriftsteller „anders gesagt" (ἀλληγορεῖσθαι) worden war, als es eigentlich gemeint war, wenn man nicht auf anderm und besserem Wege zu jener θεωρία gelangen konnte. Auf Seite der Ausleger entspricht dann das ἀλληγορεῖν, d. h. schlichtweg auf Deutsch „den Text verdrehen", als das erste naive und spielende, daher auch in Wahrheit nicht zum Ziele führende Mittel sich einen

1) Andre verlorne oder noch nicht wiedergefundne eventuell aus Catenen zusammengelesene Commentare zu den kleinen Propheten wurden verfasst von Chrysostomus, angeführt (?) in Rufins praefatio, von Ephraem von Antiochien (Photius Bibl. Cod. 129) und der Kaiserin Eudocia (Photius Cod. 184), sodann zu Nahum schrieb Epiphanius eine Erklärung — si vera est Parisiensis codicis 142 inscriptio. Von Ἐβίωνος ἐκ τῆς περὶ Προφητῶν ἐξηγήσεως (al. lect. Εὐβίωνος) ist ein Stück erhalten, Mai Script. vet. nova Collectio VII p. 68 vergl. Bibliotheca nova patrum tom. VII Romae 1871 praef. und Migne l. l. 122.

Text anzueignen, der dem Leser bei der Divergenz der Gesammtanschauungen ungeniessbar geworden war, und dem er doch das Attribut der Heiligkeit und Wahrheit nicht absprechen wollte und konnte.[1] So ist die Allegorese ein Mittel, und nichts als ein völlig verzweifeltes Mittel, ein Compromiss zwischen zwei Weltanschauungen, ein Selbstbetrug, wie ihn Kinder begehen, die in Glimmersteinen Goldstückchen zu sehen glauben und sie sammeln. Und das Mittel ist obendrein ganz ungenügend, und auf keine Weise gesetzmässig — und doch kommt für die überzeugende Kraft grade darauf alles an — und systematisch zu handhaben, in der That nichts als ein grossartiger und gefährlicher Selbstbetrug. Diese Wahrheit lehrt die Geschichte der altkirchlichen und mittelalterlichen Exegese in allen Tonarten, wo die Allegorie und ihre Abarten, die Anagoge und die moralische Deutung auftreten, ist das Textverständniss gemordet. Man lese die Postille des Hugo a Sto Caro! — Dass das Emporwachsen dieses gelegentlich bunt blühenden und das Auge erfreuenden Unkrautes gefördert wird, wenn die obengenannte Grundbedingung der Divergenz der Anschauungen von Leser und Schreiber (Text) ausser durch chronologischen Abstand beider, auch noch durch andre Ursachen vertieft und empfindlich gemacht wird, leuchtet von selbst ein. Die Wechselberührung griechischen und jüdischen Geistes in den Vorgängern Philo's und in diesem selbst förderte die Entwicklung, und der Vorgang der Griechen, die ihren Homer allegorisch auslegten, konnte der jüdischen Schriftbehandlung in Alexandrien nur als ein ermunterndes Beispiel gelten. Vgl. Siegfried Philo von Alexan-

1) Ueber die griechische Mythendeutung, wie sie im ausgedehntesten Masse von den Stoikern geübt ist, belehrt Zeller Philosophie der Griechen III, I S. 300 f. Ebenda wird auch aus Heraclits Allegoriae homericae cap. 5 S. 6 angeführt: *ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται* und dies als Begriff der Allegorie festgestellt. Die Voraussetzung dabei ist, dass der auszulegende Schriftsteller verhüllt sich ausdrücke, und andres meine als er dem Anscheine nach sage. Diese Voraussetzung der spätern Ausleger ist aber thatsächlich irrig, und das *ἀλληγορεῖν*, das der Epigone dem Alten zuschreibt, indem er sich nur die Kunst des Wiedererkennens vorbehält, ist in Wahrheit ein Verdrehen des Alten, das durch die Hypothese gedeckt wird, jener habe seine Gedanken verhüllt. Um die Verdrehung der jüngern Zeit nicht zuzugestehen, behauptet man, die Alten hätten verdreht geschrieben. So unter den Juden Josephus, der im Prooemium der Archäologie § 4 dem Moses einmal ein *αἰνίττεσθαι δεξιῶς* = geschickt hineingeheimnissen, um Göthes Wort zu gebrauchen, dann *ἀλληγορεῖν μετὰ σεμνότητος* = würdevolles Verhüllen, endlich auch ein *ῥητῶς ἐμφανίζειν* = deutlich reden zuschreibt.

drien als Ausleger des alten Testamentes S. 97 f. Hier ist der Schlüssel zum Verständniss der Principien oder besser der principlosen Verzweiflung, welche sich in der alten und mittelbar dann auch der späteren kirchlichen Exegese und ihrer Entwicklung kundgibt.

Vorbild und Quelle für die ganze Allegorese war Philo, den zunächst die Alexandriner Clemens und Origenes, sodann Eusebius von Caesarea exegetisch ausbeuteten, nachdem zuvor schon in der Schriftbenutzung seine Art und Weise gäng und gebe geworden war.

Clemens unterscheidet den Körper und den Geist der Schrift und nennt es einen Missbrauch derselben, wenn man beim einfachen Wortsinn stehen bleiben wolle (*ψιλῇ ἀποχρῆσθαι τῇ λέξει*). Er stellt den Canon auf, die Schrift nichts Gottes Unwürdiges aussagen zu lassen, auch verwendet er etymologische Wortspiele und Farben- und Zahlensymbolik.

Origenes nimmt mehrfachen Schriftsinn an, resp. versucht einen buchstäblichen, einen psychischen (ethischen) und einen pneumatischen (allegorischen) Sinn zu unterscheiden, dabei aber soll der Wortsinn aufzugeben sein, wenn Gottes Unwürdiges berichtet wird, wie Bäume zu pflanzen Genes. 2, 6, und wenn innere Widersprüche vorkommen oder Wiederholungen wahrzunehmen sind.[1] Als Mittel den latenten, jenseits des Wortlautes liegenden Sinn zu finden, verwendet er synonymische Unterschiede, Wortspiele, besondere Betonung eines einzelnen Wortes, oder auch Vorhandensein eines wirklich auffallenden Ausdruckes, so wie Betrachtung eines fehlenden Ausdruckes oder verschwiegener Thatsachen. Ebenso wird die Symbolik der Zahlen, der Dinge selbst und der Namen ein mächtiges Mittel der Allegorese in seiner Hand. Endlich Euseb von Caesarea steht mitten in diesem allegorischen Strome, wie hauptsächlich seine Namendeutungen beweisen. So nach dem reichen Materiale Siegfrieds a. a. O. S. 343 f., dem ich noch beifüge, dass Euseb den Origenes gegen die Angriffe anderer Exegeten vertheidigt hat in einer besondern Schrift.[2]

1) So leitet er z. B. aus den Differenzen der Evangelisten unter einander ab, dass hier die *ἀναγωγή* allein lösend eintreten könne. In Evangelium Joannis Tom. X, 2 ed. Lommatzsch I S. 277.

2) Ebed Jesu Catalogus bei Assemani B. Or. III, I T. 19 wo es heisst: Euseb schrieb eine Apologie für den Origenes, der in Allegorien (ܦ̈ܠܐܬܐ) interpretierte, und von Theodorus getadelt wurde. Letzteres ist Zusatz von Ebed Jesu, da Euseb lange vor Theodor schrieb, also ihn nicht bekämpfen konnte.

Gegen diese Auslegungsart stand die syrische Schule, die der Antiochener feindlich, zu deren ältern Gliedern auch Aphraates [1] und Ephraem zählt, ohne jedoch die Schuleigenthümlichkeit schon zu reinem Ausdruck zu bringen, wie wir unten sehen werden, während von den andern Vorgängern des Theodorus, von Lucian und Diodorus von Tarsus, vom erstern nichts, vom zweiten wenigstens nichts Exegetisches ausser vielleicht in Catenen bisher bekannt geworden ist. Die sechzig Schriften, die er veröffentlicht hat, wurden von den Arianern verbrannt, unter die geretteten rechnet Ebed Jesu (Assemani III, I, 29) die Erklärung eines Theiles des Matthäus (ܦܘܫܩ ܡܠܬܐ ܡܢ ܡܬܝ), während er nach Suidas s. v. und Photius (Bibl. Cod. 102) Commentare über das ganze alte und neue Testament geschrieben hat. Fragmente dogmatischen Inhaltes sind in Lagarde's Analecta herausgegeben.

Dieser exegetische Gegensatz der Schulen ist indessen nicht auf einen philologischen Grund zurückzuführen, sondern vielmehr die Folge einer sehr verschiednen dogmatischen Denkweise, [2] sofern auf Seite der Antiochener eine die Einzelnheiten ruhig und verstandesmässig in's Auge fassende Art herrscht, die die Schrift wirklich als Principium cognoscendi benutzt, [3] bei den Alexandrinern dagegen als fundamental gilt 1) die „Nothwendigkeit wie Zulässigkeit einer die Religionslehre bestimmenden Religionswissenschaft, 2) die Gebundenheit durch die Positivität der christlichen Religion, aber als eine pneumatische, 3) wechselseitiges Sichbedingen und Sichdurchdringen exegetischer und philosophischer Behandlung," Niedner Geschichte der christlichen Kirche Leipzig 1846 S. 209. Hier ist eine fundamentale Differenz festzustellen, den Syrern

1) So nach den zahlreichen Exegesen in seinen Homilien. Wright The Homilies of Aphraates London 1868.

2) Dass wir hier näher auf die hermeneutischen Principien eingehen, wird keiner Rechtfertigung bedürfen, denn es ist durchaus wahr, was in den Studien und Kritiken 1877 S. 208 Riehm bemerkt: „Ohne alle Frage wird die Geschichte der alttestamentlichen Exegese in ihrer Bedeutung in's Gemein noch sehr unterschätzt. Und doch können schon die meisten Anführungen der Ansichten älterer Exegeten kaum etwas andres sein als unnützer Ballast" wenn man die Ausleger und ihre Hermeneutik nicht kennt.

3) So leitet Theodorus z. B. die Verschiedenheit der Naturen in Christo und die Einheit der Person nicht speculativ ab, sondern auf dem Wege der Induction aus Schriftstellen: Sicut per tales voces ex Scriptura divinarum naturarum differentias edocemur, sic et adunationem discimus, quoties ambarum naturarum proprietates in unum conducit et sicut de uno quodam eloquitur Migne 983 A.

und Antiochenern war die Gnosis der Schrift untergeordnet, den Alexandrinern galt sie als nebengeordnet, wozu noch kommt, dass dem Origenes beide Testamente gleichmässig Quelle der Erkenntniss sind (In Evang. Johannis Tom. I, 7 P. 17. ed. Lommatzsch), während die Antiochener einen nicht geringen Unterschied der Testamente empfinden und auch aussprechen.

Ein rein philologisches Bewusstsein über die Aufgabe der Exegese ist durch diesen dogmatischen Gegensatz mehr erzeugt worden, als dass es selbst dessen Veranlassung war, was vornehmlich dadurch bedingt ist, dass die Antiochener (auch Aphraates und Ephraem) ihre Auslegungsobjecte nicht in einer fremden Sprache vor sich hatten, welche zu philologischer Schärfe zwingt, wie in der Geschichte der alten Exegese das Beispiel des Hieronymus zuerst und allein zeigt. Hieronymus war durch seinen hebräischen Text gezwungen, sich von allen Einzelnheiten Rechenschaft zu geben, jene lasen die Schrift einfach in ihrer täglichen Umgangssprache, die einen syrisch, die übrigen griechisch, wobei einzelne Vergleichungen, wie die des Griechen und Hebräers bei Ephraem, nichts verschlagen. Beim Lesen der Schriften in der Muttersprache entwickelt sich das philologische Bewusstsein immer nur langsam und nie mit besondrer Schärfe, und Hieronymus berührt uns darum wie ein moderner Exeget, weil er drei Sprachen combiniert und mit einem wirklich gelehrten Apparate arbeitet.

So hat denn Theodorus zwar auch ein Buch über „dunkle Rede" (ܡܨܥܠܬܐ ܐܘܣܡܐ) geschrieben, das wohl hermeneutischen Inhaltes war, vornehmlich aber sich in einem andern aus fünf Büchern bestehenden Werke De allegoria et historia gegen Origenes gerichtet,[1] den gegen

1) Ebed Jesu (Assemani III I p. 34) ܚܡܫܐ ܦܠܓܘ̈ܬܐ ܕܢܩܫ . ܠܘܩܒܠ ܐܠܝܓܘܪ̈ܝܣܛܐ. Ein Fragment desselben ist bei Facundus III, 6 erhalten, es lautet mit der Einleitung des Facundus: Non ergo evacuat iste (Theodorus) omnes factas in Christo prophetias. Sane quia verum est, impugnatores sanctae synodi (Chalcedonensis) ob hoc de illo ista jactare, quod in interpretatione psalmorum quaedam moraliter exposuisse dicatur, quae in Christum magis debent intellegi. Ut non discutiamus, quomodo ipsi ea posuerint et quomodo ab illo sunt posita, neque jam probemus, quod ista res haereticum non faciat, cum saepe laudabile judicetur, si etiam moraliter exponantur, quae prophetice dicta sunt, — his terminum contentionibus dant, quae idem Theodorus in libro de allegoria et historia, quem contra Origenem scripsit, unde et odium Origenianorum incurrit. Dicit ad Cerdonem: „Ego quidem quod nostra sic lau-„des, non alii cuipiam imputo, quam amicitiae, quam circa nos habes, quam „etiam in multis et magnis rebus semper ostendisti, et maxime quoniam ea „quae scripta sunt in psalmos miraris, quae etiam prima caeterorum omnium

frühere Angriffe schon Euseb von Caesarea vertheidigt hatte. Vgl. oben. Vom Inhalte dieses Werkes wissen wir zur Zeit nichts, so sind wir also zur Erkenntniss seiner hermeneutischen Principien allein auf seine Exegese verwiesen, aus deren Resten ich folgendes aushebe:

Der Unterschied der Testamente ist gesichert, durch die Unterscheidung des Grades, in welchem sich Gott der Vater in dem einen wie in dem andern mittheilt. Diese Mittheilung wird als Einwohnung ἐνοίκησις beschrieben, die nicht substantiell (οὐσίᾳ) und nicht actuell (ἐνεργείᾳ) gedacht werden darf, weil dies zu logischen Widersprüchen mit der Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes führen würde, sondern die durch das göttliche Wohlgefallen (εὐδοκίᾳ) zu Stande kommt,[1] d. h. durch sein Wohlwollen gegen die, die ihm sich hinzugeben sich bemühen. Der Beweis hierfür ist exegetisch geliefert, und man sieht sofort an diesem Beispiel, wie er die Schrift wirklich als principium cognoscendi benutzt und die Speculation über Substanz und Actus bei Seite schiebt. Er citiert nämlich Ps. 146, 10, 11 οὐκ ἐν τῇ δυναστείᾳ τοῦ ἵππου θελήσει, οὐδὲ ἐν ταῖς κνήμαις τοῦ ἀνδρὸς εὐδοκήσει· εὐδοκεῖ κύριος ἐν τοῖς φοβουμένοις αὐτὸν καὶ ἐν τοῖς ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ. Vermöge seiner Unendlichkeit ist Gott allen nahe, nach seiner Eudokia aber nur auserlesenen; man sieht, es kommt auf eine moralische Einwohnung hinaus, der die Würdigsten gewürdigt werden, wobei das Wohlgefallen die Intensivität der Einwohnung abändert und verschieden gestaltet. Die Einwohnung ist daher verschiedner Art und richtet sich nach dem

„scripsimus. Non autem quantum oportuit habuimus circa istam rem diligen-„tiam, passi enim sumus quaecunque incipientes, ut evenit, in imperitia scri-„bendi constituti. Siquidem et multas immutationes ex illo tempore, quae nostra „sunt, susceperunt, quas non est praesentis temporis enarrare. Ex qua causa „magis negligenter a nobis composita sunt plurima, et maxime illa quae „prima sunt.“

Hier theilt Theodorus selbst mit, dass er sich zu seinen spätern hermeneutischen Grundsätzen allmälig emporgearbeitet hat; wir werden unten einen Fall finden, wo er in einem Psalm noch doppelten Sinn zuliess, was er später nicht mehr that. Mir liegen in Abschrift aus syrischen Handschriften des brittischen Museums sämmtliche Psalmenüberschriften Theodors vor. Er deutet vielfach historisch, so Ps. 14. 20. 21. 27. 30 u. A. auf Hizqia's Zeit, 23. 25. 31 u. A. auf das Exil, 35 auf Jeremias u. s. w. 44. 74. 79. 80. 56—60 u. A. auf die Maccabäer, vielfach messianisch 110. 8. 2, aber 22 geht auf David. Ueber die Verfasserschaft drückt er sich meist so aus: Dictum a Davide ex persona Hisqiae, populi, Jeremiae etc.

1) Es braucht nicht gesagt zu werden, dass diese Antwort keine Antwort ist, denn durch die εὐδοκία wird nur das Motiv, nicht aber die Modalität der ἐνοίκησις bestimmt, um die es sich doch grade handelt.

Grade der *εὐδοκία*, Gott wohnt in den Aposteln und in den Gerechten, da er an ihrer Tugend Wohlgefallen hat, anders aber wohnt er in Jesus, in welchem er wie in einem Sohne ist, was bedeuten soll, dass Gott den ganzen Menschen Jesus sich aneignete und sich einte, indem er zugleich Vorkehrung traf, dass dieser Mensch aller göttlichen Ehre mit theilhaftig werde.[1] Die Auswahl dieses bestimmten Menschen geschah nach dem Vorauswissen (*πρόγνωσις*) des Logos, über die Qualität dieses Menschen, des Davididen, mit dem er sich von Anfang an im Mutterleibe vereinte, ohne jedoch die rein menschliche Entwicklung zu unterbrechen.[2] Auch der Geist wohnte in ihm, — wie in andern Menschen, — aber er wohnte anders in ihm, er hatte *ὅλην τὴν χάριν τοῦ πνεύματος ἐν ἑαυτῷ*, die übrigen nur eine *μερικὴ μετουσία* desselben.

Ist nun durch diese dogmatischen Bestimmungen über die Einwohnung Gottes in den Menschen und in dem Menschen das Verhältniss der Geschichtsurkunden, die die erstere und die andre Art der Einwohnung schildern, d. h. des alten und neuen Testamentes, bestimmt, so muss dies darauf hinauskommen, dass zwar eine Einheit durch beide hindurch geht, vermöge der einheitlichen Action Gottes, dass aber zugleich auch ein Unterschied vorhanden ist, da in dem alten die Selbstmittheilung d. i. Offenbarung Gottes geringer und nicht so umfassend ist. In der That lehrt auch Theodorus nicht nur, dass die Juden jetzt solche Dogmen, welche erst christlich sind, nicht kennen und nie gekannt haben, z. B. die Trinität, sondern dass auch sowohl objectiv der Sache nach, als subjectiv für die Schriftsteller und Leser des alten Testamentes in dem Wortlaute des alten Testamentes solche Lehren nicht ausgesprochen sind, woraus sich für die Citationen des neuen Testamentes ergibt, dass häufig alttestamentliche Stellen nicht nach ihrem rechten historischen und localen Sinne von den Aposteln angewendet werden. Eine solche nichtjüdische Lehre ist auch die von der Auferstehung, die im alten Testa-

1) Die Stelle lautet: *ὅταν τοίνυν ἢ ἐν τοῖς ἀποστόλοις, ἢ ὅλως ἐν τοῖς δικαίοις ἐνοικεῖν λέγηται, ὡς ἐν δικαίοις εὐδοκῶν ποιεῖται τὴν ἐνοίκησιν, ὡς ἐναρέτοις κατὰ τὸν τρόπον ἀρεσκόμενος. Ἐν αὐτῷ (Ιησοῦ) μέντοι τὴν ἐνοίκησιν οὐχ οὕτω φαμὲν γεγενῆσθαι, μὴ γὰρ ἂν τοσοῦτο μανείημεν ποτὲ, ἀλλ' ὡς ἐν υἱῷ. Οὕτω γὰρ εὐδοκήσας ἐνῴκησεν. Τί δέ ἐστιν τὸ ὡς ἐν υἱῷ; Ὥστε ἐνοικήσας ὅλον μὲν ἑαυτῷ τὸν λαμβανόμενον ἥνωσεν, παρεσκεύασε δὲ αὐτὸν συμμετασχεῖν αὐτῷ πάσης τῆς τιμῆς.* Aus de incarnatione. Migne l. l. 976 B. vgl. 1013 A.

2) *Ἥνωτο μὲν γὰρ ἐξ ἀρχῆς τῷ θεῷ ὁ ληφθεὶς κατὰ πρόγνωσιν, ἐν αὐτῇ τῇ διαπλάσει τῆς μήτρας τὴν καταρχὴν τῆς ἑνώσεως δεξάμενος.* P. 980 B und vorher. Sodann *Ἠξιώθη γοῦν καὶ τῆς τοῦ πνεύματος ἐνοικήσεως πρῶτος παρὰ τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους καὶ ἠξιώθη ταύτης οὐχ ὁμοίως τοῖς λοιποῖς.*

mente unbekannt geblieben ist p. 681 B. [1] Ebenso folgt aus diesem Grundsatze, dass specifisch christliche Lehren nicht aus alttestamentlichen Stellen abgeleitet, oder wie man zu sagen pflegt, bewiesen werden können, und dass man bei der Auslegung stets Sinn und Meinung des einzelnen Schriftstellers selbst festzuhalten habe, und nicht ortsfremde Gedanken unterschieben dürfe, um den Sinn richtig zu verstehen. Das letztere sagt er direct: *Προςεκτέον οὖν τὴν διάνοιαν τοῦ Εὐαγγελιστοῦ, οὕτω γὰρ γνωσόμεθα τοῦ λεγομένου τὴν δύναμιν.* Jenes erstere, dass die alttestamentlichen Citate der Apostel nicht dem Localsinne entsprechen, sagt er zu Hebr. 10, 5, An dieser Stelle wird Ps. 40, 7 *θυσίαν καὶ προςφορὰν οὐκ ἠθέλησας, ὠτία δὲ κατηρτίσω μοι* als von Christus über sich ausgesagt verwendet; Theodorus aber bemerkt, eigentlich hätten dies die jüdischen Exulanten in Babel zu Gott gesprochen, der Verfasser des Briefes habe aber vermittels einer Vertauschung dies aus der Person Christi mit Veränderung des *ὠτία* in *σῶμα* gesagt: *μεταλλάξας οὖν αὐτὴν, ὡς ἐκ προςώπου τοῦ Χριστοῦ ταύτῃ φησὶν, ἀντὶ τοῦ, ὠτία, Σῶμα εἰπὼν, κατηρτίσω μοι.* Noch weit deutlicher erhellt der vorgetragne hermeneutische Grundsatz aus Theodors Bemerkung zum Römerbriefe 14, 11. Hier ist das *ζῶ ἐγὼ λέγει κύριος* aus Jes. 45, 23 als eine Bestätigung des vorher von Christus gesagten *ἔζησεν* benutzt, während es in der Grundstelle doch auf Gott geht; nun sagt Theodor: *ζητητέον οὖν, πῶς τούτοις ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ συνεχρήσατο* (d. i. gleichzeitig benutzen) *ὁ ἀπόστολος* [2] und stellt somit das Problem ganz rein hin. Die höchst interessante und spitzige Antwort lautet: Gegenüber den Haeretikern, die sich auf jede Weise bestreben die Gottheit des Eingebornen zu verringern (womit er ironisch die später orthodox gewordne Lehre bezeichnet, die den Gott, Logos, denn das ist der Eingeborne, menschlich geboren werden lässt, — *θεοτόκος* —, während er für seine eigne Lehre die Rechtgläubigkeit in Anspruch nimmt) könnte man wohl sagen: Entweder hat Paulus dies citiert als real im Propheten über Christus ausgesagt, wobei es deutlich würde, dass die Würde der Göttlichkeit des Eingebornen in Nichts der des Vaters nachsteht, oder er hat das vom Propheten über den Vater Gesagte als Beweis in Betreff Christi gebraucht. In letzterem Falle würde bewiesen sein, dass der Sohn nicht eine andre Art von Göttlichkeit habe als der Vater, weil

1) P. 681 B. *Πρὸ τῆς τοῦ Δεσπότου Χριστοῦ παρουσίας τὴν προςήκουσαν καὶ τέλειαν πίστιν περὶ τῆς ἀναστάσεως οὐκ ἔχοντες κτλ.*

2) Auch anderwärts nennt er die Benutzung der alttestamentl. Stellen im neuen Testamente ein *συγχρῆσθαι* wie Am. 9, 11 p. 304 A.

ja Paulus sich eines Wortes bedient, dass ebenso gut als über Christus ausgesagt angesehen werden kann, gleichviel ob es (im vorliegenden Falle) zufällig über den Vater ausgesagt ist. Dergleichen kann man wohl jenen Häretikern vorreden, die Wahrheit aber ist diese, dass es weder mit specieller Beziehung auf den Vater noch auf Christus gesagt ist, sondern schlechthin über die göttliche Natur, den letzten Grund von Allem. Und darum hat der Apostel dies Zeugniss für Christus uneigentlich gebraucht (gemissbraucht? *κατεχρήσατο*!), indem er meinte (*νομίζων*) dass dies in gleicher Weise dem Vater und dem Sohne zukomme, wie wenn kein Unterschied in Betreff der Natur wäre. Aehnlich hat er auch im Hebräerbriefe das *Σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ* (Hebr. 1, 12) behandelt.[1] Lässt nun diese Erklärung mit ihrem Seitenhiebe auf die elende Hermeneutik seiner dogmatischen Gegner nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig, so wird in der Stelle Hebr. 1, 12 dieselbe wiederholt, und obwohl in milderer Form doch gradezu als Lehrsatz ausgesprochen: Hieraus, d. i. aus der vorangehenden nicht erhaltnen Erörterung ist zu ersehen, dass wenn uns das alte Testament etwas über die göttliche Natur aussagt, es nicht über den Vater im Besondern redet, wie die Häretiker d. h. seine Gegner meinen, welche Aussagen wie die: Ich bin Gott und keiner ausser mir Jes. 45, 21 und ähnliche auf den Vater allein zu beziehen suchen. Im Gegentheil, so oft es von Gott sein innerstes Wesen auseinandersetzt, redet es so, dass die Aussagen sowohl auf den Vater als auf den Sohn passen wegen der Gemeinschaft der Natur.[2]

1) Der nicht eben schön stylisierte Text lautet Migne 868 B: *Πρὸς μὲν τοὺς αἱρετικοὺς ἐλαττοῦν τὴν θεότητα τοῦ Μονογενοῦς παντὶ τρόπῳ βουλομένους εἴποι ἄν τις, ὅτι εἴτε ὡς περὶ τοῦ Χριστοῦ λεγομένοις τούτοις ἐνταῦθα* (d. h. in seiner ursprünglichen Stelle) *ἐχρήσατο, εὔδηλος ἡ ἀξία τῆς θεότητος τοῦ Μονογενοῦς κατ' οὐδὲν ἐλαττουμένης τοῦ Πατρὸς, εἴτε περὶ τοῦ Πατρὸς εἰρημένοις παρὰ τῷ προφήτῃ περὶ τοῦ κυρίου λέγων ὁ Ἀπόστολος ἐχρήσατο τῇ μαρτυρίᾳ· καὶ οὕτω δέδεικται οὐχ ἕτερος* (leg. *ἑτέρας*) *ὢν θεότητος ὁ Υἱὸς, ὅπου γε συνεχρήσατο τῇ φωνῇ ὡς ἂν ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ λέγεσθαι δυναμένῃ, κἂν περὶ τοῦ πατρὸς εἰρημένη τυγχάνῃ. Τοῦτο μὲν οὖν πρὸς τοὺς αἱρετικοὺς εἴποι ἄν τις· τὸ δέ γε ἀληθὲς ἐκεῖνο, ὅτι μηδὲ* (leg. *μήτε?*) *περὶ τοῦ Πατρὸς εἴρηται ἰδικῶς* (an *εἰδικῶς?*) *μήτε περὶ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ἁπλῶς περὶ τῆς θείας φύσεως τῆς ἀνωτάτω καὶ πάντων αἰτίας. Καὶ διὰ τοῦτο ὁ Ἀπόστολος τῇ μαρτυρίᾳ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ κατεχρήσατο, ὁμοίως καὶ Πατρὶ καὶ Υἱῷ τὰ τοιαῦτα πρέπειν νομίζων, ὡς ἂν οὐδεμιᾶς οὔσης κατὰ τὴν φύσιν διαφορᾶς. Παραπλησίως τοῦτο καὶ ἐπὶ τῆς πρὸς Ἑβρ. κτλ.* Vgl. zu Hebr. 1, 12 Migne 954 B.

2) Migne 953 B.: *Ἐντεῦθεν συνιδεῖν ἔστιν, ὅτι περὶ τῆς θείας φύσεως ὅταν ἡμῖν ἡ Παλαιὰ Διαθήκη διαλέγηται, οὐ περὶ τοῦ πατρὸς ἀφωρισμένως λέγει*

Man muss hier in der That die Schärfe der Auffassung bei Theodor bewundern, die auch glücklich die Klippe vermeidet, an welcher noch neuere Theologen scheitern, dass er nämlich die Aussagen des alten Testamentes nicht direct auf den Vater bezieht, sondern jede Beziehung auf die Trinitäspersonen abweist, von denen das alte Testament nichts weiss und daher auch nicht reden kann, so dass als wahrer Gegenstand dieser Aussagen weder Vater noch Sohn oder Geist erscheint, sondern das Wesen Gottes in abstracto, an dem alle drei Theil haben. Es wird hierdurch auch deutlich, dass er die göttliche Natur Jesu von den Propheten nicht vorhergesagt sein lässt und den Juden Recht gibt, die auf Grund der prophetischen Aussagen den Messias für einen mit besondrer Macht ausgerüsteten Menschen ansehen. [1]

μόνου, ὥσπερ οἴονται οἱ αἱρετικοὶ τὸ Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν ἐμοῦ καὶ ὅσα τοιαῦτα λαμβάνειν ἐπ' αὐτοῦ πειρώμενοι μόνον. Τοὐναντίον δὲ ὅσα ἂν ὡς περὶ θεοῦ λέγῃ τὴν ἀνωτάτω φύσιν ἐξηγουμένη, οὕτω φησὶν, ὡς ἂν καὶ Πατρὶ καὶ Υἱῷ διὰ τὴν τῆς φύσεως κοινωνίαν ὁμοίως ἁρμόττειν δυνάμενα.

1) Aus der Schrift contra Eunomium Migne 1001 C: Omnes Judaei venturum Christum ex propheticis vocibus magnum quendam et multorum bonorum eis auctorem futurum. ... Sed non propterea Christum, Filium Dei, Deum sciebant, hominem autem purum arbitrati sunt Christum, secundum probatissimos prophetarum, futurum, licet parum aliquid his meliorem, quod etiamnunc putantes Judaeos quilibet videbit. Vgl. dazu weiter Facundus III, 6, der den Theodor gegen den Vorwurf schützen will, dass er alle Weissagung auf Christus läugne (amputare omnes in Christo factas prophetias). Zur Widerlegung des Vorwurfs führt er den Anfang des Commentares zum Römerbrief an, wo die Worte 1, 2 quod ante promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis de filio suo, qui factus est ex semine David secundum carnem dem Theodor Veranlassung boten, sich über die genauere Beziehung der prophetischen Verkündigung so zu äussern: „Et quoniam novum quodammodo esse videbatur, quod ab eis (Apostolis oder Christianis) de Christo dicebatur, adjungit: quod ante promiserat per prophetas suos, ex prophetia volens doctrinae antiquitatem ostendere. Unde et magnificans prophetiam bene adjunxit in scripturis sanctis. Neque enim litteram vel characterem sanctum volebat dicere, sed prophetiam ipsam, quae erat spiritu sancto revelationem eis donante. Ipsam ergo prophetiam recte sic appellavit. Sic et alibi dixit: Omnis sciptura divinitus inspirata utilis est. Quid itaque istae dicunt? De filio ejus.

Et quoniam commune est filii nomen, et cum de divinitate dicitur etiam de humanitate accipitur, manifestius aperire volens, unde ei nunc dicere propositum sit vel cujus rei gratia prophetarum testimonium, adjunxit: qui factus est ex semine David secundum carnem, aperte quidem ostendens, quoniam *de assumpto homine* sermonem inducit. Tamen nec divinitatis judicium (leg. indicium) non significatum reliquit. In eo enim quod addidit secundum carnem suf-

Wenn ihm dies den Vorwurf des Judaisierens eintrug, so muss andrerseits behauptet werden, dass die Urheber dieses Vorwurfes für die historische Unterscheidung der Testamente keinen Sinn hatten, und in sofern weit unter ihrem Gegner stehen. Dass sich übrigens Theodor um die jüdische Schulweisheit nicht kümmerte, geht zur Genüge daraus hervor, dass er die Septuaginta allein commentirt und sich um den Urtext so wenig bemüht, dass er gar nicht hebräisch gelernt hat. Abgesehen von dem oben S. 110 Anmerk. 1 gegebnen Beweise hierfür, findet sich auch in seinem Hiobcommentare eine Bemerkung, die dies ganz sicher stellt. Es ist bekannt, dass Theodor den Verfasser des Hiob für einen Heiden hielt, der nach Art der Tragödiendichter die schöne Geschichte Hiobs aus der Ueberlieferung entlehnt und verdorben habe, womit er abgesehn vom letzteren Punkte manchen Neueren vorangegangen ist. Dass der ehrgeizige und von Eigenliebe geplagte Dichter sich und seine heidnische Mythengelehrsamkeit zeigen wollte, ergebe sich nicht nur aus der Verwendung des cetus (*κῆτος* Behemoth) am Schlusse, sondern auch aus dem Namen der Tochter Hiob's, die er Amalthaea's Horn genannt habe, während doch Hiob, ein idumaeischer Barbar von den Fabeln über Zeus, Hera und Kronos nichts habe wissen können. Je erzürnter nun Theodor über dies vermeintliche Heidenthum ist, um so gewisser wird, dass es ihm ganz unbekannt geblieben ist, dass in dem Ausdruck Horn der Amalthea eine beabsichtigte Verzierung der alexandrinischen Uebersetzung steckt, die es anbringen wollte, dass eben dies Horn dem Hause an Speise und Trank, alles was man wünschte, lieferte,[1] wogegen andrerseits Theodors ganze Declamation gegenüber dem hebräischen Namen Qĕrĕn happuk (Horn der Augenschminke) gegenstandslos wird. Er hat also ein für ihn wichtiges Argument ohne alle Prüfung des Ori-

ficienter ostendit, quia et aliter filii significationem novit accipere. Siquidem secundum hoc scit, eum ex semine David factum, tanquam secundum aliud non ita eum cognoscens. Duae enim naturae; unum autem quiddam connexione intelligunt; altera quidem est assumpti hominis, altera vero Dei verbi. Concurrunt autem in unum ambae propter assumptionem et propter adunationem, quae ex assumptione facta est, quam ad Deum habet servi forma." Man sieht, diese Erklärung stimmt mit der erstern überein, und ergänzt sie zu der im Text gegebnen Lehre, dass die Propheten von dem Logos in Christus nichts geweissagt haben.

1) Apolloder Biblioth. 2, 7, 5 *τοῦτο (τὸ κέρας), ὡς Φερεκύδης λέγει, δύναμιν ἔχει τοιαύτην, ὥστε βρωτὸν ἢ ποτὸν, ὅπερ εὔξαιτό τις, παρέχειν ἄφθονον.* Daher wurde *Ἀμαλθείας κέρας* sprichwörtliche Bezeichnung für jede hervorragende Begabung, wie Philostratus von Dion von Prusa sagt *Ἀμαλθείας κέρας ἦν (τὸ τοῦ λόγου).*

ginales oder Erkundigung bei Juden — auch oben S. 110 ist er an schlechte Gewährsmänner gerathen — aus der Uebersetzung gezogen, was man doch wahrlich nicht Buchstäbelei und Judaismus nennen kann. Aber es waren eben keine historischen oder philologische Interessen, sondern lediglich dogmatische, die seine exegetische Methode bestimmten. Damit hängt es denn auch zusammen, dass Theodor Untersuchungen über Geographisches und Geschichtliches von der Hand weist, so die Frage nach Tarschisch Jon. 1, 3 p. 329 D und nach Bothrus p. 300 A Amos 9, 7. Das ist ihm nur *περιττὴ ἀκριβολογία*. Er kennt zwar den Unterschied zwischen der Zählung des Hebraeers und der Septuaginta in Ps. 9 und 10, in Habacuc prooem. p. 425 B, aber gewiss nur aus *Ἀκύλας* oder *Σύμμαχος*, die er zu Ps. 9, 14, 5, 15; 54, 14 anführt, p. 653 — und erklärt die Undeutlichkeit der Stelle Ps. 10, 14 p. 656 als eine Folge der Uebersetzung des Hebraeischen (*ἀπὸ τῆς ἑρμηνείας τοῦ Ἑβραϊκοῦ*), dabei ist jedoch von wirklichem Eingehen keine Spur. Dies ergibt sich vollkommen aus seinen Bemerkungen zu Hab. 2, 11, wo das hebr. כָּפִיס durch *κάνθαρος*, Scarabaeus übersetzt ist, das recht schlecht passt. Hier redet sich Theodor ein, unter den Scarabaeen seien allerhand Käfer zu verstehen, und lehnt die Uebersetzung des Syrers *πάσσαλος*, ܦܣܠܐ, Nagel ab. Sein Ausdruck: *τινὲς δὲ ἔφασαν τὸν Σύρον πάσσαλον λέγειν* lehrt ausserdem, dass er die syrische Uebersetzung, falls er sie verstand, jedenfalls nicht des Ansehens werth erachtete. Statt sich nun über das hebräische Wort irgendwie Rechenschaft zu geben, spricht er sich mit einer groben Begriffsverwechselung sehr oberflächlich dahin aus, es sei thöricht zu Gunsten der syrischen Auffassung des Wortes, die hebräische, über die doch eben der Streit entsteht, aufzugeben, welche er ohne Weiteres als von den Siebzig authentisch wiedergegeben sein lässt. Als ob er das wissen könnte, wie ein solches Hapaxlegomenon zu deuten ist! Seine Worte sind: *ἀλλ' ἀνόητον εἴη ἂν ἀφέντας τῆς Ἑβραΐδος τὴν φωνὴν καθ' ἣν ὁ προφήτης ἐφθέγξατο, ἥνπερ οὖν ἡμῖν διὰ τῆς οἰκείας ἑρμηνείας σαφῆ κατέστησαν ἄνδρες Ἑβδομήκοντα, δόκιμοί τε καὶ ἀκριβῶς τῆς γλώττης ἐπιστήμονες ἐκείνης, Σύρῳ προσέχειν μεταβεβληκότι τὴν Ἑβραίων εἰς τὴν Σύρων, εἶτα πολλάκις τὸ πταῖσμα τὸ οἰκεῖον νόμον βουληθέντι θεῖναι φωνῆς κτλ.* Aus ihnen geht hervor, 1) dass er sich nicht zu den syrisch Redenden, sondern zu den Griechen zählt — *ἡμῖν σαφῆ κατέστησαν* —, 2) dass er von den Differenzen zwischen Hebräer und Septuaginta keine Notiz hat oder nimmt, trotz seiner Bekanntschaft mit Aquila und Symmachus, der hier mit Syr. stimmt, — 3) dass er dem Syrer viele Fehler zutraut, während er die LXX für *ἀκριβῶς τῆς*

γλώττης ἐπιστήμονες und fehlerfrei hält,[1] woraus folgt, dass er den erstern nicht studiert und mit dem Originale und den letztern verglichen hat. Nach alle dem war Theodor des Hebräischen nicht kundig.

Aber verstand er etwa Syrisch? Wenn man ihn beim Worte nimmt, dann auch nicht. Er notiert zu Zephanja 1, 5 die verschiedne Auffassung von מלכם, in LXX jetzt *βασιλεὺς αὐτῶν*, beim Syrer Milcom (ܡܠܟܘܡ). Statt unseres Septuagintatextes, der für הנשבעים ליהוה והנשבעים במלכם bietet *τοὺς ὀμνύοντας κατὰ τοῦ κυρίου καὶ τοὺς ὀμνύοντας κατὰ τοῦ βασιλέως αὐτῶν* schreibt aber Theodor *κατὰ τοῦ Μελχὸμ* und commentiert dies dahin: *Μελχὸμ γὰρ τὸ εἴδωλον λέγει, ἵνα ἀφ' ἑνὸς, καθὼς εἴωθεν, ἅπαντα εἴπῃ τὰ εἴδωλα.* So commentiert er also eine Lesart, die nicht der Septuaginta angehört, deren *βασιλέως αὐτῶν* in der syrischen Hexapla ܡܠܟܐ ܕܝܠܗܘܢ wiedergegeben und vom Armenier trotz einer Veränderung in seinem arqajin ioreanȝ beibehalten ist.[2] Im weitern Verlaufe nun tadelt er die thörichten Bewundrer der Syrer, deren Fabeleien er nur ausnahmsweise berücksichtige, um die Schrift nicht mit ihrem albernen Gerede (*φλυαρία*) anzufüllen. Hier aber wolle er sie einmal anführen zum Beweise ihrer hier und anderwärts sichtbaren Verkehrtheit, die er sonst übergehe. Eben diese Bewundrer der Syrer (*οἱ πρὸς τοὺς Σύρους κεχηνότες*) sagen, *ὅτι Μελχὸμ* (מלכם) *ἐνθαῦτα τὸν βασιλέα βούλεται εἰπεῖν· Μελχὸμ γὰρ τοῦ βασιλέως λεγομένου κατὰ τὴν Σύρων καὶ Ἑβραίων γλῶτταν, πλανηθέντας τοὺς ἑρμηνεύσαντας* (d. i. die LXX) *ἀντὶ τοῦ βασιλέως, Μελχὸμ εἰπεῖν, ὅπερ ἐστὶν τὸ εἴδωλον.* Hiernach hätten die Syrer hier den *βασιλεὺς* für *Μελχὸμ* eingesetzt, weil in ihrer und der hebräischen Sprache *Μελχὸμ* König bedeute, was doppelt irrig ist, da einmal Melchom nicht König im Syrischen heisst und zweitens die syrische Uebersetzung grade nicht „ihren König" bietet, sondern den Götzennamen, den Theodor in den LXX zu finden glaubt, und auf das Höchste belobt, obwohl ihn die LXX gar nicht hat. In Folge davon können diese

1) Dies ergibt sich aus der völligen Gleichstellung des Originales und der LXX die in den Worten liegt: *ἀφέντες τὴν φωνὴν, καθ' ἣν ὁ προφήτης ἐφθέγξατο, ἥνπερ σαφῆ κατέστησαν ἄνδρες Ἑβδομήκοντα ...* Die Sprache der Propheten ist ihm durch die LXX authentisch wiedergegeben, verlässt er die LXX, so gibt er auch das Wort des Propheten auf.

2) Der Armenier hat den Satz falsch zusammengezogen, indem er das zweite *ὀμνύοντας* für überflüssig hielt und das *βασιλέως αὐτῶν* als Apposition zu *κυρίου* auffasste. Er sagt ew orq ertnouin h-anoun Dearn arqajin ioreanȝ et qui jurant per nomen Domini, regis eorum, und bezeugt damit die Lesart *τοῦ βασιλέως αὐτῶν.*

Bewundrer der Syrer auch den *ἑρμηνεύσαντες* d. i. den alexandrinischen Bearbeitern gar nicht nachgesagt haben, dass sie aus Irrthum anstatt *τοῦ βασιλέως αὐτῶν* dasselbe *Μελχὸμ* falsch gesetzt haben, das ihnen ihre Peschito bot. Hier ist ein wahres Wespennest von Ungenauigkeiten und Irrthümern, in das ein des Syrischen Kundiger nicht hinein gerathen kann. Uebrigens muss Theodor in seinem griechischen Texte *Μελχὸμ* gefunden haben, das also wohl aus einer der hexaplarischen Uebersetzungen eingedrungen ist.

Seine Abneigung gegen die Syrer zeigt er auch in dem unklaren Gerede über Zephanja 3, 1, wo das העיר היונה urbs ferox von den LXX als *πόλις ἡ περιστερὰ* gedeutet wird, während die syrische Uebersetzung Stadt des Jonas (ܡܕܝܢܬܗ ܕܝܘܢܢ) bietet. Diese Deutung bestreitet Theodor mit Recht, aber aus unzureichenden Gründen, denn dass sie am Artikel sowohl von עיר als von יונה scheitert, konnte er nicht wissen, als des Hebräischen unkundig. Was er aber anführt, ist unpassend und zusammenhangslos. Es lautet: *Ἐνταῦθα πάλιν οἱ θαυμαστοὶ μυθολόγοι τῶν Σύρων Ἰωνᾶ, φασὶ, λέγεται κατὰ τὴν Σύρων γλῶτταν ἡ περιστερά· ὁ μὲν οὖν προφήτης Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου πόλιν αὐτὴν βούλεται λέγειν διὰ τὸ αὐτόθι κηρύξαι· ὁ ἑρμηνεύσας δὲ περιστερὰν αὐτὴν εἶπε διασφαλείς.* Die Syrer also erklären die Deutung durch *περιστερὰ* für falsch, wissen übrigens selbstverständlich, dass ܝܘܢܐ, יונה Taube bedeutet, doch was hat dies mit einander zu thun? Diese Bemerkung ist ganz ungehörig und beweist nichts, die Uebersetzung „Stadt des Jonas“ erweist Theodor vielmehr aus dem Zusammenhange als verkehrt, um dann die zu verspotten, die ohne den Text (der Septuaginta) zu verstehen sich an die syrischen Altweiberfabeln halten. So argumentiert er aus dem Inhalt, nicht aus der Sprache, und verständlich wird die Stelle erst unter folgender Voraussetzung: Ein Grieche und ein Syrer, beide ohne Hebräisch zu verstehen, besprechen die Stelle, und jener sagt, es sei von der Taube die Rede. Ihm entgegnet der Syrer, dies sei unmöglich, da die Taube *Ἰωνᾶ* heisse, sein syrischer Text aber nicht dies, sondern Jonan (ܝܘܢܢ) biete, welches der Name des Propheten sei; also müsse gemeint sein die Stadt des Jonas. Der Nerv des Beweises, dass in der Peschito eben nicht *Ἰωνᾶ*, sondern Jonan, Jonas stehe, ist von Theodor weggelassen und so eine völlig unklare Auseinandersetzung gegeben. So schreibt aber kein Sprachkundiger, und Hieronymus geht in ähnlichen Fällen weit gründlicher zu Werke, indem er die hebraea veritas betrachtet, von der aus sich die Differenz leicht löst, die aber dem Theodor ganz unbekannt bleibt.

Statt sich um die Texte zu kümmern, nimmt er a priori an, es sei wahrscheinlicher, dass der Syrer irre, als die sprachkundigen und von ihren gesetzlichen Autoritäten gewählten Siebzig, wie er den Aristeasbrief, der doch nur vom Pentateuche redet, ungebührlich ausnutzend und überbietend sagt, und bei dieser Gelegenheit redet Theodorus auch über den Ursprung der syrischen Uebersetzung, unter der sicherlich nur die Peschito verstanden werden kann. Da die Stelle in den neuern Untersuchungen über die Geschichte dieser Uebersetzung [1] unberücksichtigt geblieben ist, so nehme ich dieselbe hier auf. Im Verlauf der besprochenen Untersuchung über *Μελχὸμ* und *τοῦ βασιλέως αὐτῶν* hält er den Syrern vor p. 452 D, was sie wohl ebenso gut wussten wie er: Diese Syrer hätten doch vor allen Dingen bedenken sollen, dass der Inhalt der heiligen Schrift in hebräischer Sprache geredet, in das Syrische aber von einem beliebigen Unbekannten übersetzt worden ist, denn man weiss bis heute nicht, wer es gewesen sein mag; in das Griechische dagegen übertrugen die Schrift siebenzig Männer, Aelteste ihres Volkes, der heimischen Sprache genau kundig, mit den heiligen Schriften vertraut, und von dem Oberpriester und dem ganzen jüdischen Volke als die passendsten Uebersetzer approbiert.“ Dazu komme, dass die Apostel die Ausgabe und Uebersetzung der Siebenzig benutzten, und dass die des alten Testamentes unkundigen Heidenchristen dasselbe in dieser Form von den Aposteln erhielten, „von denen auch wir alle, die aus den Heiden an den Herrn Christus glauben, dasselbe empfangen haben, und in den Kirchen und zu Hause lesen. Wie wäre es nun nicht unsinnig zu meinen, dass die Siebenzig, so zahlreiche, bedeutende und bewährte Männer, sich über einen einzelnen Ausdruck irrten, die schon vor der Uebersetzung den Schriftinhalt kannten, und wussten, ob hier vom Könige oder vom Götzen die Rede sei? Dann müsste man ja einen beliebigen Namenlosen, der, wie sie sagen, das Hebräische in das Syrische übertragen hat, für glaubwürdiger erachten, als alle jene zusammengenommen!“ [2]

Sonach wusste man im Beginne des fünften Jahrhunderts nichts weiter über den Ursprung der Peschito zu sagen (wozu das Stillschweigen

1) Es sind patristische Notizen bei Wichelhaus de novi Testamenti versione syriaca Halle 1850 S. 63 gesammelt, Theodor aber nicht genannt.

2) Die betreffenden Worte sind diese: *ἡρμήνευται δὲ ταῦτα εἰς μὲν τὴν Σύρων (γλῶτταν) παρ' ὅτου δήποτε, οὐδὲ γὰρ ἔγνωσται μέχρι τῆς σήμερον, ὅστις ποτὲ οὗτός ἐστιν.* Und weiter am Schlusse *ἀξιοπιστότερον δὲ ἁπάντων ἐκείνων ὑπειλῆφθαι προςῆκεν ἕνα τινὰ ἀφανῆ εἰς τὴν Σύρων γλῶτταν μεταβεβληκότα τὰ Ἑβραίων, ὥς γέ φασι.*

Ephraems stimmt, der keine historische Nachricht gibt, sondern nur von mehrern Uebersetzern des alten Testamentes redet), [1] als dass ein Anonymus übersetzt habe, und die Erzählung, das alte Testament sei gleichzeitig mit dem neuen in den Tagen des Apostels Adai und des Königs Abgar von Edessa übersetzt, war dem Theodor noch nicht bekannt, oder er rechnete sie zu den Fabeln der Syrer. Dabei bleibt es freilich eine Ironie der Geschichte, dass dieser Verächter der Syrer bei ihnen als der Exeget *κατ' ἐξοχὴν* gilt, von dessen Meinungen abzuweichen für die Nestorianer der Haeresie gleich kommt. Assemani B. O. III I S. 84, 236 [a], 233 [b] infra 448, 452, 342.

Haben wir bisher gezeigt, dass bei der sehr mangelhaften philologischen Ausrüstung Theodor's seine Exegese wesentlich aus dogmatischen Grundlagen erwachsen ist, so dürfte hier der Platz sein beizufügen, dass es auch an einer Spur davon nicht fehlt, wie er in der consequenten Anwendung seines Princips vom Unterschiede der Testamente und dem einheitlichen Schriftsinn fortgeschritten ist. Seine früheste exegetische Arbeit ist der Commentar zu den Psalmen (vgl. Fritzsche De Theod. Mops. vita et script. Cap. II) und in dessen Fragmenten findet sich noch zu Ps. LIII ein mehrfacher Sinn zugelassen. Den Inhalt des Psalmes bezieht Theodor auf die Entsetzung des Onias vom Priesteramte zu Gunsten des Jason unter Antiochus Epiphanes. „Dies prophezeit David in dem vorliegenden Psalme; indem er die Person des Onias annahm, sprach er dies so, wie es wahrscheinlich war, dass jener von den Verwandten bedroht und von Antiochus vertrieben, sprechen würde.“ Daneben aber heisst es: „David sprach den Psalm von Saul verfolgt und als Einsiedler in der Wüste zu leben gezwungen,“ und sodann: „er sagt in gleicher Weise die Nachstellungen der Juden gegen den Heiland voraus“ endlich „er beschreibt an sich selbst die Leiden des Heilandes zum voraus (*προδιαγράφει*), und sah mit den Augen des Geistes, dass der Herr dasselbe leiden werde.“ Das *εἰς τὸ τέλος* der Ueberschrift wird sogar als Mahnung aufgefasst zu bedenken, dass der prophetische Sinn noch verhüllt ist und erst im Laufe der Zeit das Ziel (*τὸ τέλος*) erreichen werde. So wird der Psalm eine *σκιαγραφία* der Leidensgeschichte, und am Ende sagt Theodor wörtlich: *ἐνταῦθα μέντοι ὁ θεῖος Δαβὶδ καὶ τὴν εἰς αὐτὸν γεγενημένην ἀδικίαν διδάσκει, καὶ τὴν εἰς τὸν Δεσπότην ἐσομένην προδιαγράφει, τῇ κοινωνίᾳ τῶν παθημάτων*

1) Ephraem bemerkt zu Josua 15, 28: ܠܐ ܡܦܫ̈ܩܢܐ ܗܢܘܢ ܕܦܫܝܛܬܐ ܠܣܘܪ̈ܝܝܐ ܡܛܠ ܐܢܫ̈ܝܢ ܗܘܘ ܒܪ ܡܢ ܐܠܐ ܠܡܦܫܩܬܐ. Opp. syr. I p. 305.

ἐναβρυνόμενος καὶ μονονουχὶ βοῶν μετὰ Παύλου· Ἐγὼ τὰ στίγματα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω. Hier ist neben dem eigentlichen Sinne ein zweiter prophetischer zugelassen, bei dem aber der Gedanke des Typus durchschimmert, sofern David ein reales Vorbild war,[1] was aber hier nicht scharf vorgetragen wird, da das Vorhersagen sich damit noch verbindet und nicht beseitigt ist. Und zu diesen zwei Beziehungen kommt die dritte auf Onias. In seinem Prophetencommentar ist diese Halbheit überwunden, das blosse Vorhersagen von Jesus Geschichte hat keine Bedeutung mehr, und der Commentar wird statt weiterer Betrachtungen auf eine einfache Paraphrase mit Excursen beschränkt. Vgl. S. 115 die Anmerkung aus Facundus.

Der Zweck der Prophetie nämlich ist nicht in den einzelnen Praedictionen zu suchen, mit denen Jesu Messianität erwiesen werden sollte, sondern das Dasein und die fortdauernde Thätigkeit der Reihe der Propheten beweist, dass Gott von Anbeginn seine Weltleitung auf Jesus abgezweckt habe, es ist die Thatsache ihres Daseins in ununterbrochner Reihe, was den Beweis für die göttliche Vorsehung und Absicht liefert, nicht abgerissne einzelne Aussagen.[2] Kurz, die Bedeutung liegt in ihrem Leben und Wirken, uud in der realen, nicht in der litterarischen Existenz, nicht dicta, sondern facta loquuntur. Diese sprechenden Facta aber sind das beständige Eintreten der Vorhersagungen schon im alten Testamente, welches auch den noch nicht verwirklichten die Glaubwürdigkeit verleiht. Die Voraussagungen selbst beziehen sich wesentlich auf die Zeitgeschichte, namentlich auf die Verhältnisse zu Assyrien und Babylonien (P. 244 B. Prooem. in Amos) und einiges Andere, das davon nicht weit abliegt, und sie zeigen, dass Gott die Heimsuchungen zur Erziehung schickt vermöge seiner *ἐπιμέλεια*, seines *σωφρονισμός*, seiner *διόρθωσις* und der *ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἐπαναγωγή*, da er das jüdische Volk schon in Abraham erwählt, und durch seine besondre Fürsorge (*κηδεμονία*) bestimmt habe, den Erlöser hervorzubringen nach dem Fleische P. 246 D. So erzog er sich Israel *διὰ πολλῆς τῆς ἐπιμελείας*, um es für den hohen Zweck, den er mit ihm hatte, brauchbar zu machen. Amos 9, 7 p. 300 B. Das aber, worauf es wesentlich ankommt, ist der Ausgang, die *ἔκβασις*, nach der im Herrn Christus alles erst wahrhaft

1) Ein solches reales Vorbild war Jonas, „der in sich eine Art Typus dessen darbot, das den Herrn treffen sollte“ p. 325 B.

2) Hosea prooem. p. 125 B. *αἱ τῶν προφητῶν μηνύσεις ἐτύγχανον ἀναγκαῖαι, δηλοῦσαι ὅτι πάλαι τε δεδογμένα τῷ θεῷ καὶ διὰ τοῦ μακαρίου Δαυὶδ εἰρημένα νῦν [ἐν Χριστῷ] λαμβάνει πέρας, ἀποῤῥήτως ἅπαντα οἰκονομοῦντος τὰ περὶ αὐτοὺς [τὴν φυλὴν Ἰούδα] τοῦ θεοῦ.*

erfüllt ist. Die zeitgeschichtlichen Aussagen der Propheten haben daher als solche ihren ganzen und vollen Werth, die sie anführenden neutestamentlichen Schriftsteller machen davon nicht den eigentlichen, sondern einen Nebengebrauch (*συγχρῆσθαι*), ein Verhältniss, worüber die Anmerkung zu Amos 9, 12 p. 304 A sich deutlich ausspricht. Das prophetische Wort von der Wiederaufrichtung der gefallenen Hütte Davids bezieht sich auf die Wiedererrichtung des Königthums durch den Davididen Zerubbabel, über welche Antiochenische Schulmeinung, die auch die Lehre über Gog und Magog berührt, bei Theodorets Joelexegese die Rede sein wird. Daneben aber scheint der Apostel Jacobus Act. 15, 16 die Stelle benutzt zu haben (*συγκεχρημένος φαίνεται*), da sie ihren wahren Ausgang (*τὴν ἔκβασιν ἀληθῆ*), das ist ihr reales Ziel, erst erreicht hat, also in ihrer Tragweite erst erschöpft ist, als zur Zeit des Herrn Christus das gefallene Davidische Königthum wieder erstand, und das frühere faule Wesen (*σάθρωσις*) abgethan war. „So ist damals zwar das Wort von dem Propheten gesprochen, als er den Rückzug aus dem Exile verkündigte, der wahre, unerschütterliche und feste Inhalt des Wortes aber, der erst unter dem Herrn Christus dargestellt und zu Stande gebracht ist, von dem seligen Jacobus angewendet worden.[1]

Man sieht, aller Nachdruck ist hier auf den schliesslichen Ausgang gelegt, die Facta beweisen, und sie rechtfertigen daher auch die neutestamentliche Anwendung. So wird es auch aus den Factis klar, dass Zerubbabel nur durch göttlichen Beschluss zum Könige gemacht ist,[2] und in Beziehung auf Christus wird durch die Reihe der beweisenden Facta seine Messianität festgestellt. Für die neutestamentlichen Verwendungen der alten Stellen gilt daher die Regel in Domino verba ex rebus assumere d. h. in Betreff Christi den Wortlaut nach den Thatsachen verstehen (zu Ps. 21 p. 666), nach welcher Methode der Apostel Ephes. 4, 8 das *ἔλαβες δόματα* der LXX in Ps. 67, 18 (hebr. 68, 18) in *ἔδωκας* sogar verwandeln durfte p. 688 C. Vgl. weiter die Stelle zu Ps. 68 p. 688 D. Christo gegenüber ist das frühere Schattenbild, *σκιά*, die Juden zogen das Schattenbild des Gesetzes der kommenden Wahrheit vor, und dann wurden sie sogar aus dem Orte des vorbildlichen Cultus (*τυπικὴ λατρεία*)

1) Text: *Ὥστε εἰρῆσθαι μὲν παρὰ τοῦ προφήτου τὴν φωνὴν τὰ κατὰ τὴν ἐπάνοδον ἐσόμενα μηνύοντος τέως· τὸ δὲ τῶν εἰρημένων ἀληθὲς καὶ βέβαιον καὶ ἀσάλευτον ἐπὶ τοῦ Δεσπότου Χριστοῦ δεικνύμενόν τε καὶ συστὰν δικαίαν εἰληφέναι ἐκ τοῦ μακαρίου Ἰακώβου τῆς φωνῆς τὴν χρῆσιν.*

2) In Aggaeum 2, 24 p. 493 B: *ὥστε ἐξ αὐτῶν δῆλον γενέσθαι τῶν ἔργων, ὅτι ψήφῳ τῇ ἐμῇ βασιλεύς τε ᾕρησαι βεβαίως καὶ ἀρεσκείᾳ τῇ ἐμῇ εἰς τὴν ἀξίαν προκεχείρισαι ταύτην κτλ.*

vertrieben und können nun ohne Aufgeben ihrer Gedanken nicht in die Kirche eintreten (Ps. LXVIII, 28 p. 689 A). Von hier aus hätte, wenn der Begriff der historischen Entwicklung zur Zeit Theodors überhaupt erzeugt und wirksam gewesen wäre, eine Einsicht in das Verhältniss des Judenthums zum Christenthum gewonnen werden können, die Geschichte selbst wäre zum Erweise des Christenthums und damit der Messianität Jesu geworden, das Christenthum wäre wie Blüthe und Frucht aus der Knospe des Judenthums entsprosst. Aber eben jeder Begriff der Entwicklung überhaupt fehlt, daher auch der Begriff der geschichtlichen Entwicklung, letzterer um so mehr, als Gott in der Geschichte nur gedacht werden kann, wenn man sich seiner Immanenz klarer bewusst ist, als Theodor es war. Hätte er die Immanenz erkannt, die er mit seiner gradatim verschiednen ἐνοίκησις (S. 116) gestreift hat, so hätte er auch seine Christologie anders gestaltet — und die Geschichte des Nestorianismus wäre damit eine andere geworden — aber er konnte nicht hinaus über die starre Transcendenz, der gegenüber die Welt Maschine wird, die ein ausser ihr stehender Wille und eine fremde Gewalt, das ist seine κηδεμονία, γνώμη und ἀρέσκεια, leitet und bewegt. So fehlt ihm die rechte Vermittlung zwischen Gott und Welt bei seiner mechanischen Transcendenz Gottes, und geschichtliche Ereignisse werden nicht nach der innerlichen Causalbetrachtung als Phasen oder Stufen einer Reihe angesehen, sondern als durch äussere Gewalt und transcendenten Willen, durch transcendente Causalität, auf einander bezüglich bezeichnet. Diese Auffassung ist nun massgebend für die zum prophetischen Beweise benutzten Facta in ihrem Verhältniss zu einander und zur Erfüllung, und es ist dadurch Theodor's Auffassung des Prophetismus und damit die Exegese der Propheten bedingt.

Beobachtung des unmittelbaren Wortlautes und Zusammenhanges der Stellen gilt dem Theodor als Grundregel, willkürlicher Wechsel der Personen, von denen geredet wird, als ein Grundfehler, Festhalten der Verbaltempora (übrigens nach der Septuaginta) bei dem eigenthümlichen Sprachgebrauche der Schrift als ganz unzulässig. Classisch hiefür ist die Stelle in Zacharj. 9, 8 — 10 p. 557 D: Einen Theil der prophetischen Rede auf Christus zu beziehen, im Fortgang aber auf Zerubbabel abzuspringen, von diesem wieder auf Christus überzugehen, und von ihm wieder auf Zerubbabel, das ist nur Sache derer, die die Prophetie als absurd erweisen wollen und den Schrifttext gleichmässig zwischen dem Herrn und dem Knechte vertheilen. Wenn man sich aber darauf beruft, um die Beziehung der Worte auf Zerubbabel zu widerlegen, dass das Praesens ἔρχεται gebraucht ist, während doch jener schon mit den

Uebrigen aus der Gefangenschaft zurückgekehrt war, so ist dies Kleinigkeitskrämerei (ψυχρολογία) und Unkunde des Sprachgebrauchs der göttlichen Schriften.“ Im weitern Verlaufe spricht er über die Verbaltempora in der Schrift und widerlegt die eben getadelte Psychrologie durch Berufung auf Jes. 53, 7, wo es heisst ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, das, wenn man sich genau an die Tempora halten wollte, nicht auf Christus bezogen werden könnte, in welchem Falle ja ἀχθήσεται stehen müsse. Dagegen müsse man eben die bunte Vertauschung der Tempora kennen (εἰδέναι τῶν χρόνων τὴν ἐναλλαγὴν ποικίλην οὖσαν ἐπὶ τῆς θείας Γραφῆς), die er im Commentar zu den Psalmen und Propheten reichlich nachgewiesen habe p. 560 A, 653 C, 197 B. Auch im Gebrauch der Zahlen ist die Schrift nicht genau p. 516 A.

Das wahre Verhältniss zwischen Weissagung und Erfüllung ist dem Theodorus vielmehr dies, dass da das Gesetz das Schattenbild alles dessen, was Christus treffen wird, enthält, die ausserordentlichen Ereignisse, die das Volk oder einzelne Auserwählte treffen, in allzu hyperbolischer Weise (ὑπερβολικώτερον) beschrieben werden, so dass der Wortlaut im Augenblick keine volle Wahrheit hat, die er erst in seinem Bezug auf Christus findet, der in allen Stücken das Schattenbild des Gesetzes beendet.[1] So ist das Gesegnetwerden der Völker in Abraham im alten Testamente Hyperbel, in Christus Wahrheit, desgleichen verhält es sich mit Davids ewigem Throne. P. 556 D.

Es leuchtet ein, dass hier der Zusammenhang des alten und neuen Testamentes in der Homologie der Thatsachen besteht, die herbeigeführt ist durch den göttlichen Willen, der Vorbild und Abbild seinem Zwecke gemäss geordnet hat; die hyperbolische Redeweise ist Nebensache, das Typische ist die Hauptsache. Dies wird breit in der Einleitung zum Jona auseinandergesetzt: „Gott hat die Sachen im alten Testamente so geordnet (verwaltet ᾠκονόμησε), dass sie für den Augenblick nützlich waren und zugleich eine Vorandeutung (μήνυσις) des Zukünftigen enthielten, wobei überdies noch der Vorzug des zweiten vor dem ersten kenntlich gemacht ist.“ Letzteres geschieht durch die hyperbolische Diction; die Vorandeutung, μήνυσις, liegt im τύπος, das einzelne Factum ist ein Typus des künftigen, und der als solcher begriffne und verstandne Typus wird Vorandeutung oder μήνυσις. So erklärt denn Theodor den Typus selbst dahin, dass jeder Typus eine Aehnlichkeit mit dem ent-

1) Interessant ist zu sehen, wie Delitzsch in seiner Einleitung zu Ps. 22 in annähernd dieselbe Lehre verfällt.

hält, als dessen Typus er bezeichnet wird.[1] Diese Typen enthalten sodann *γνωρίσματα πραγμάτων* p. 501 B. Wie einzig und allein Gottes Wille den Typus hervorbringt, zeigt z. B. die Bemerkung, die von den Schlangen gebissnen Juden hätten auch auf anderem Wege geheilt werden können, als durch die eherne Schlange, aber Gott nahm doch dies Mittel, bei dem die Bisse durch das Bild der Beissenden geheilt werden, damit wir ohne Verwundern sehn, wie der Tod durch Jesu Tod überwunden ist p. 321 B.

Fragt man nun, ob die Propheten selbst nach Theodors Lehre das Verhältniss von Typus und Antitypus eingesehen, oder ob nur Gott dies kannte, so gibt Praef. in Jon. p. 325 C darauf die Antwort, dass auch die Propheten dies kannten. Ich setze das Skelet des Textes her, weil dies für sich spricht: *ὁ προφήτης . . συνειδὼς ὡς τῆς ἐσχάτης ἄξιοι φανοῦνται τιμωρίας Ἰουδαῖοι,*[2] *καὶ ὅτι τούτων δὴ πρὸς ἀπόδειξιν γιγνομένων τῶν κατὰ τὸν Δεσπότην ἐσομένων Χριστόν, τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο πλέον συμβήσεται, ὅταν τὰ ἔθνη . . . ῥέπῃ πρὸς τὴν ἀσέβειαν, Ἰουδαῖοι δὲ μένωσιν ἀπειθεῖς καὶ μὴ δεχόμενοι τὸν Δεσπότην Χριστόν, ... ὅτι τε ἐντεῦθεν κληρονόμοι μὲν ἀποφανθήσονται τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν οἱ πανταχοῦ γῆς οἰκοῦντες ἄνθρωποι ἀναγκαίως ἠθύμει κτλ.* Hier ist der Prophet nothwendig missmuthig, weil er die Verwerfung der Juden kennt, und weiss, dass sein Geschick als Vorzeichen des Geschickes Jesu dient, in welchem sich dasselbe vollkommner zuträgt, kurz, er hat von seiner eignen typischen Bedeutung ein Bewusstsein (*συνειδώς*). Der Schluss der Stelle bestätigt dies; hier heisst es, Paulus beklage die Juden, weil sie sich nicht bekehren Römer 11, 1, was er wusste, dann aber wird gefragt: „Wie sollten nun die Propheten, die dieselbe *γνώμη* hatten, die Juden nicht beklagen, sei es wegen des Zeitgeschichtlichen, sei es wegen des als zukünftig Angedeuteten?" Das Verstehen des Propheten betont auch p. 499 C, und nach p. 561 hat der Prophet eine Art von Vorstellung über das Zukünftige (*τινὰ φαντασίαν περὶ τῶν μελλόντων*). Hier ist Diestel Das alte Testament in der christlichen Kirche p. 133 zu modificieren, der das Wissen dem Propheten nicht zugetheilt sein lässt, sondern nur Gott.

Der Typus kann nun aber auch weiter das allgemeine Vehikel der Offenbarung sein, und der Prophet versteht und glaubt ihn, ist also nicht tönendes Erz und klingende Schelle, sondern einsichtsvoller Bewahrer

1) Text . . . *δῆλον γε ὄντος ὡς ἅπας τύπος μίμησιν ἔχει τινὰ πρὸς ἐκεῖνο οὗπερ λέγεται τύπος.* Amos 4, 1 p. 364 D.

2) Weil sie bei der Erscheinung Jesu ihn verwerfen würden.

des ihn Gelehrten. Denn, so sagt Theodor, es ist durchaus klar, dass die ganze Offenbarung (in Zacharja 1) und das gelegentlich derselben Geschaute (τὰ ἐπ' αὐτῆς θεωρούμενα), sei es Frage oder Antwort, oder was auch immer — in seiner Gesammtheit gelegentlich des Offenbarungsactes (ἐπὶ τῆς ἀποκαλύψεως) vorbildlich ausgestaltet ist (διετυποῦτο), damit hierdurch der Prophet die Belehrung empfange, über das Zukünftige einen festen Glauben bekomme, und den Gewinn davon auf Andere übertrage p. 509 D. Die Art und Weise, wie er sich die Verleihung der Offenbarung vorstellt, ist die eines innerlichen Schauens, bei dem auch gesprochne Erklärungen nicht ausgeschlossen sind, p. 508 C, die die Bilder erläutern. Dies Schauen aber findet nicht im gewöhnlichen ruhigen Gemüthszustande Statt, sondern in der Ekstase oder genauer im Zustande des Ergriffenseins vom Geiste, was Theodor aus der gewöhnlichen Prophetenüberschrift λῆμμα, das die LXX für מַשָּׂא setzt, ableitet.[1] Der heilige Geist erfasst die Männer des alten wie die des neuen Bundes, aber nach 1 Cor. 12, 6 f. in verschiednem Grade, wahrscheinlich aber (ὡς εἰκός) alle in ekstatischem Zustande, weil sonst der Geist nicht frei von irdischen Interessen sein könne, und so gewinnen sie die Anschauung des Geoffenbarten (θεωρία τῶν ἀποκαλυπτομένων) gleichsam in einem Schlafe. Nahum 1 p. 401 B. — Diese Lehre ist es, die den Glossator zum Zacharjacommentare 1, 7 p. 501 B so schwer verletzt, dass er sie eine Narrheit nennt, nach der die Propheten wie bei melancholischem Temperamente wesenlose Träume gesehen hätten. — Als Urheber der Offenbarung gilt den Propheten Gott, nicht im Besondern der heilige Geist, da trinitarische Bestimmungen im A. T. nicht vorliegen p. 501 C ff.; er ist zwar wirksam, wie wir eben gesehen (vergl. auch Comment. zu Ps. 8 p. 652 D), aber in seiner Hypostase den Propheten unbekannt p. 484 C. Die vermittelnde Thätigkeit zwischen Propheten und Gott theilt das alte Testament, das nur den Schöpfer und die Schöpfung kannte, den Engeln zu p. 484 C, die bei ihrer sichtbaren Erscheinung menschliche Gestalt annehmen, da diese den Schauenden die gewohnte ist p. 508 B, und die natürlich dem Sohne nicht gleichstehen, sondern untergeordnet sind p. 517 D.[2] Die Aufzeichnung erfolgte je nachdem die Offenbarungen kamen, die Bücher sind nicht nothwendig in einem Zuge geschrieben p. 125 D.

1) Vgl. ἐπιληψία und später den raptus bei Thomas von Aquino unten.

2) Bei genauerer Betrachtung wird man finden, dass hier alle wesentlichen Fragen, die später Maimonides und Thomas von Aquin behandelt haben, deren Lehren wir unten darstellen, schon von Theodor aufgestellt sind.

Die prophetischen Aussagen gehen nun nie direct auf eine ferne Zukunft hin, sondern auf nahe Ereignisse, erst durch die hyperbolische Darstellung, durch die sie als Typen gekennzeichnet werden, werden sie mit dem neuen Testamente für unsere Erkenntniss verknüpft. Die Hyperbel gehört dabei zu dem Sprachcharacter der Schrift, wenn sie *εἰς γενεὰς γενεῶν* sagt, so ist *κατὰ τὸ οἰκεῖον ἰδίωμα* damit gemeint *ἐπὶ πολὺ* p. 689 D; ebenso redet die Schrift hyperbolisch, wenn sie die Herrschaft der Davididen so lange dauern lässt als die Sonne p. 691 A, oder wenn sie das Reich Zerubbabels von Meer zu Meer und vom Strom bis zu den Enden der Erde reichen lässt p. 561 A. Es muss daher auf die zeitgeschichtliche Bedeutung und daneben auf die Unterschiede zwischen den Aussagen der Propheten und den Erlebnissen Christi alle Aufmerksamkeit gerichtet werden. Nach diesem Canon wird selbst Mal. 3, 2 nicht eschatologisch gedeutet, sondern auf die Maccabaeerzeit bezogen p. 620 D f., auf die überhaupt sehr viele Prophetien gehen p. 570 B. 576 C. 629 C. 624 B. 581 A. 584 B. D. 585 C. Alle diese Stellen nachexilischer Propheten, zu denen Theodor natürlich auch Zacharja 9—14 rechnet, finden ihr nächstes Ziel in der Maccabäerzeit, woneben seltsamer Weise andere gleichfalls nachexilische auf den vermeintlichen Gog der Zeit des Zerubbabel gehen, von dem schon die Rede war und bei Theodoret wieder sein wird. Vgl. p. 495 D. 561 B. 568 D. 592 D. Diese Stellen gehören alle Zeitgenossen des Zerubbabel, und das Eintreffen der nähern Ereignisse soll dem Glauben an die Sicherheit der Weissagungen über die Maccabäer zu Gute kommen p. 592 D. Die Erwähnung Gogs in Amos 7, 1, wo die LXX diesen Namen statt des hebräischen גזי gelesen hat, leitet er aber nicht aus einem soweit reichenden Vorauswissen des Amos ab, sondern erklärt ganz rationalistisch, die Scythen, deren König Gog gewesen sei, hätten als Hilfsvölker in den assyrischen und babylonischen Heeren gedient p. 288 C, wobei ihn die unmögliche Chronologie, dass derselbe König zwei Jahrhunderte später wieder auftritt, nicht stört. Oder denkt er wie in andern Fällen moderne Apologeten[1] an Namensgleichheit verschiedner Fürsten?

Eine bemerkenswerthe Ausnahme macht nach Theodor der Schluss des Maleachi, dessen letzte Sätze nicht mehr wie die vorangehenden auf die Maccabäerzeiten gehen, sondern in die fernste Zukunft. Da Maleachi der letzte Prophet ist, so erachtete er es für angemessen, die Auflösung des Gesetzes und danach auch die Vorbereitung der zweiten Parusie Jesu zu verkündigen. Das letzte Ziel und höchste Gut der

1) Hengstenberg gelegentlich Cyaxares II, der Darius der Meder sein soll.

ganzen göttlichen Regierung unter dem Gesetze war alle Menschen Christo zuzuführen, dies aber werden die Juden verkennen, und so soll vor der zweiten Ankunft Christi Elias gesendet werden, um die religiösen Spaltungen der Menschen unter einander auszugleichen und zu vereinen,[1] und sie durch Verleihung der wahren Erkenntniss zur Gemeinschaft der Frömmigkeit zu leiten. Dies ist der heilsame Plan Gottes, um die Menschen, welche in Gottlosigkeit bis dahin verharren, vor der Vertilgung im Endgerichte zu behüten. Und wie Theodor hier unter besondern Umständen von seinem Canon zunächst die Zeitgeschichte in den Propheten zu suchen, abweicht, so thut er es auch im dogmatischen Beweise, wenn er Jes. 7, 16 *πρὶν ἢ γνῶναι τὸ παιδίον ἀγαθὸν ἢ κακὸν, ἀπειθεῖ πονηρίᾳ τοῦ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθὸν* direct auf die menschliche Entwicklung Jesu bezieht, ohne Vermittlung des Typus oder eines Nachweises, wer in Jesaja's Zeit dies Kind gewesen ist. Allerdings aber findet sich dies nicht in seinem noch nicht wiedergefundnen Jesajascommentare,[2] sondern in der Schrift de incarnatione p. 977 C. Aehnlich soll in Ps. 8, 5 der „Mensch,“ der ein wenig geringer war als die Engel (so LXX für תחסרהו מעט מאלהים) derjenige Mensch sein, den der Eingeborne (der Logos) bei seiner Menschwerdung angenommen hat, wie Theodor dies Contra Apollinarium p. 1001 A und 1004 B, also auch diesmal in dogmatischer Absicht ohne Rücksicht auf seine hermeneutischen Grundsätze ausführt.[3] Man vergleiche hierzu den unten mitgetheilten Commentar Luthers zu Ps. 8.

Halten wir von hieraus Rückschau, so ergibt sich als formale Grundlage der Hermeneutik des Theodor von Mopsueste zuerst die Forderung der Einheit des Sinnes, sodann die der Ableitung des Sinnes durch Beobachtung des Sprachgebrauches des einzelnen Schriftstellers und der Intentionen in den einzelnen Stellen. Zum Sprachgebrauch gehört es

1) Text: *ὥστε τοὺς διὰ τὴν εὐσέβειαν πρὸς ἀλλήλους διηρημένους συνάψαι* p. 632 B.

2) Ebend. Jesu bei Assemani Bibl. Or. III. I. p. 32.

3) Bei unsrer Beschränkung auf die Exegese des alten Testamentes und speciell die der prophetischen Stücke lassen wir die von J. L. Jacobi wieder entdeckten Commentare zu den kleinen paulinischen Briefen, welche von ihm in sechs hallischen Universitätsprogrammen 1865—1872 ediert sind, und deren neue Publication nach Bensly The missing fragment of the Latin translation of the fourth book of Ezra S. 8 mit neuen Hilfsmitteln zu erwarten ist, ausser Acht. Auch Sachau's Theodori Mops. Fragmenta Leipzig 1869 haben für unsern Zweck keinen Belang.

auch, wenn die Verwendung der Verbaltempora in der LXX anders aufgefasst werden muss, als sonst in den griechischen Schriften. Somit wird seine Auslegung Paraphrase des Sinnes.

Für das theologische und materiell geschichtliche Verständniss der Schrift findet er die Directive in folgenden Sätzen: Das Verhältniss zwischen dem alten und neuen Testamente beruht auf einer parallelen Reihe von Factis, die Gottes Weisheit in der vorliegenden Weise geordnet hat; die frühern Facta sind die Typen der spätern. Das neue Testament mit seinen Ereignissen ist im alten praeformiert, die Wechselbeziehung der Testamente ist realer nicht litterarischer Natur. Die Benutzung alttestamentlicher Stellen im neuen Testamente beruht auf der (jedenfalls durch göttliche Leitung veranlassten) hyperbolischen Redeweise der hebräischen Sprache, die über die augenblickliche Wirklichkeit hinausgeht, so dass die volle Bewahrheitung erst in Christus erfolgt, was die göttliche Vorsehung so geordnet hat. Diese Benutzung geschieht, ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Localsinn im alten Testamente, sie ist ein „Nebengebrauch," der selbst Textveränderungen nicht zu scheuen braucht. Die Offenbarung im alten Testamente erfolgt durch Vermittlung eines innern Wahrnehmens, sei es eines Sehen's oder Hörens, oder beider vereint, der Empfänger der Offenbarung befindet sich während derselben meist in Ekstase. Der ekstatische Zustand hindert aber nicht seine volle Einsicht in den Sinn und Ausgang der ihm verliehenen und zur Weiterverbreitung anvertrauten göttlichen Mittheilungen, er weiss, dass er Typen, Vorbilder schaut, die neben der unmittelbaren Beziehung auf die Gegenwart und die nächste Zukunft, auch eine weitere Beziehung in der Person und Zeit des Messias finden werden.

Theodors Hermeneutik ist auf Grund uns meist unbekannter Vorgänger entwickelt, eine Vorstufe repräsentiert Ephraem; aber auch in Theodor selbst sehen wir noch Spuren der Entwicklung in der später consequentern und sprödern Ablehnung eines mehrfachen Sinnes, wie man ihn unter andern vermittels der Allegorese ableiten zu können glaubte. Ist nun diese Seite seiner Lehre ein wahrer Fortschritt, so gelang es ihm doch nicht denselben dogmatisch fruchtbar und kirchlich verwendbar und practisch zu machen, weil ihm zur Auflösung der durch nüchterne Exegese gewonnenen todten biblischen Sätze das Lebenselixir der historischen Bewegung und Entwicklung fehlt, das wir in der biblischen Theologie besitzen. Die gewonnenen Facta sind starr und ohne lebendige Verknüpfung mit einander, die von aussen herangebracht wird, wie in einem neuern philosophischen Systeme ähnlich die ausgedehnte und denkende Substanz verbindungslos neben einander bestehen und

durch die Macht eines dritten, der unendlichen Substanz, in coordinierte Parallelbewegung gesetzt werden. So hinkt die Betrachtung an den Krücken der Doppelreihe von Typus und Antitypus vorwärts, die nur durch äussere Gewalt aneinander geheftet werden. [1] Der innere Mangel des Systems, den wir hiermit blosslegen, bricht alsbald auch nach aussen heraus, wenn es gilt festzustellen, welche alttestamentlichen Thatsachen und warum dieselben als Typus angesehen werden müssen. Hierfür lassen sich wissenschaftliche Criterien nicht aufstellen, die Feststellung ist und bleibt Willkür, sie ist eine andre — vielleicht bessere — Art des Phantasiespieles als die Allegorese, aber sie bleibt Phantasiespiel und wissenschaftliche Gewaltthat. Sie ist es auf Theodors Standpunkt um so mehr, als er die Typenwahl nicht aus seinem Principium cognoscendi, der Schrift selbst, ableiten kann, die diesen Begriff nicht definiert (denn vom „Zeichen des Jonas“ können wir hier getrost absehen), sondern dieselbe aus schriftfremden Reflexionen entlehnt hat; Summa, seine formale Exegese muss ihre Wirkung, trotz gesunder Grundlagen einbüssen, weil seine Typologie unwissenschaftlich, wie sie ohne den Begriff der Entwicklung bleibt, nicht geeignet ist, die Resultate der Wortauslegung geistig zu erfassen und für die kirchliche Lehre fruchtbar zu machen.

Wir sind nunmehr genügend vorbereitet, um die Eigenart unseres Exegeten am Joel prüfen zu können und im Verhältniss zu ihm theils einen Vorgänger, theils Zeitgenossen vorzuführen, deren keiner ihm an exegetischer Einfachheit und Treue gleichkommt, da alle mehr oder weniger auf die Lehre vom vielfachen Sinne der Schrift eingehen, obwohl auch er selbst dem Verständniss des Joel nicht gewachsen ist.

Joel's Gegenstand ist der aller Propheten von David an, die nach der ihnen zu Theil gewordnen Gnade des heiligen Geistes die Zukunft verkündigen, er lebte in der gleichen Zeit mit Hosea und prophezeit wie dieser die Ereignisse des assyrischen und babylonischen Einfalles, sodann aber den Kampf der Scythen gegen die jüdische Restauration.

1) Auf Grund dieser Thatsache können wir es daher nicht als berechtigt ansehen, wenn Delitzsch in seinem Werke, Die biblisch prophetische Theologie etc. Leipzig 1845 S. 10 das Wort „typisch“ gleichbedeutend fasst mit „genetisch sich fortbewegend.“ Grade die Erkenntniss des genetisch sich Fortbewegens fehlt der echten Typologie und der Begriff typisch ist unrichtig gebraucht, wenn man ihn mit genetisch sich fortbewegend gleichstellt. Typisch und genetisch sind historisch genommen sich anschliessende Gegensätze.

In der Erwähnung der Heuschrecken findet er einen Tropus, wie er auch dies sonst thut z. B. p. 147 B [1] und zu Amos 7, 1 p. 288 B, wo er das Symbol sofort deutet und unter den Heuschrecken und. Larven (ἀκρίδες καὶ βροῦχοι) die Assyrer und Babylonier versteht. Diese Auffassung gilt ihm also nicht als eine allegorische, wie sie jetzt genannt wird, sondern als richtiges Verständniss des tropisch ausgedrückten Sinnes des Propheten, denn historische Deutung einer symbolischer Darstellung, welche im Wege der Allegorie zu Stande kommt, verwirft er und erklärt sie gelegentlich der vier Hörner des Zacharja 1, 18 für Fabelei, [2] wie er umgekehrt das buhlerische Weib, das Hosea zur Ehe nehmen soll, durchaus nicht umdeutet, sondern eigentlich verstanden wissen will. [3] Die vier Heuschreckennamen bezieht er auf Tiglath Pileser, Salmanassar, Sanherib und den Babylonier Nebukadnezar. Dem Einwande, dass dazu 2, 4 die Vergleichungspartikel in den Worten ὡς ὅρασις ἵππων ἡ ὅρασις αὐτῶν nicht passe, begegnet er, wie vermuthlich nach seinem Vorgange Theodoret, durch Umdeutung des ὡς, das er nicht κατ' ὁμοίωσιν, sondern κατ' ἀφήγησιν fassen will, wie in ὡς ἀγαθὸς ὁ θεὸς κτλ.

Wenn es nun beim Heranziehen dieser Scharen heisst, dass Sonne und Mond sich verdunkeln und die Erde erbebt, so „scheint der Prophet meistens hyperbolisch zu reden um die Hörer mehr zu erschüttern, denn Worte, sie mögen sein, wie sie wollen, bleiben doch hinter den Thatsachen zurück. Offenbar meint der Prophet hier nicht, dass die Elemente verwirrt und umgestellt werden, sondern redet wie Leute in grossen Nöthen, die ihre Vorstellungen in die Schilderung gegenwärtigen Unglückes hineintragen.“ Der Sinn ist, dass die Menschen erschüttert sein werden, wenn das Ereigniss hereinbricht.

Der Schwierigkeit des historischen Tempus in ἐζήλωσε = וַיְקַנֵּא 2, 18, welche wir S. 37 behandelt haben, und die er vollständig würdigt, begegnet er mit der Bemerkung, es sei nach hebräischem Idiotis-

1) Hier werden die θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ τὰ ἑρπετὰ τῆς γῆς erwähnt. Sie sind τροπικῶς κατὰ τὸ εἰωθὸς genannt und bezeichnen die Reichen neben den Geringen. P. 137 D sind wilde Thiere, Vögel und Schlangen Sinnbild der Masse der Feinde und ihrer Verschiedenheit.

2) P. 513 D: Οἱ μὲν οὖν μυθολογεῖν ἐθέλοντες τέσσαρα κέρατα τὸν Ἀσσύριον καὶ τὸν Βαβυλώνιον τόν τε Μῆδον καὶ τὸν Πέρσην φασίν. Er widerlegt dann diese Ansicht.

3) P. 129 B: Πείθεται δὴ τούτοις ὁ προφήτης, καὶ ἄγεται πρὸς γάμον πόρνην, ἧς καὶ τὸ ὄνομα καὶ τὸν πατέρα λέγει, ὡς μὴ πλάσμα ψιλόν τι δοκοίη τὸ λεγόμενον, ἱστορία δὲ ἀληθὴς τῶν πραγμάτων.

mus das Tempus vertauscht, denn es könne sich zweifellos nicht um etwas Vergangenes handeln, aus dem ihnen später als diese Weissagung das Uebel gekommen wäre.[1] Ebenso ist in Vs. 19 das Praeteritum *ἀπεκρίθη κύριος* = וַיַּעַן für das Futurum *ἀποκριθήσεται* gesetzt und futurisch zu verstehen, es wird ja die Wiederverleihung von fruchtbaren Jahren und die Besiegung der Feinde vorhergesagt, die nach der Heimkehr verwirklicht ist. Bei der Vernichtung der Feinde geht immer der frühere durch den folgenden unter, die Assyrer durch die Babylonier u. s. w. und wenn der Prophet sagt *ἀναβήσεται ὁ βρόμος αὐτῶν*, so bedeutet das soviel wie *πᾶσιν ἐξάκουστος ἔσται*, die Niederlagen werden allgemein bekannt werden. Die Jahre der Noth, in denen die Heuschrecken frassen, sind die Zeiten, in denen die Feinde den Ertrag des Landes verzehrt haben, denn es ist klar (*εὔδηλον*), dass mit *ἀκρὶς, βροῦχος, ἐρισύβη* und *κάμπη* jene feindliche Verwüstung gemeint wird.

Die alle andern alten Ausleger beschwerende Verheissung von der Geistausgiessung, durch die vornehmlich der klarste unter ihnen, Hieronymus, aus Gründen der Chronologie und der Reihenfolge der Ereignisse sich gedrückt fühlt, macht dem Theodor keine Sorge. Er sagt ganz trocken: *Παρέξω δὴ πᾶσι, φησὶ, πλουσίαν τὴν κηδεμονίαν τὴν ἐμήν· τοῦτο γὰρ λέγει τὸ „ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου"* und begründet dies damit, dass die Menschen des alten Bundes die selbständige Hypostase des heiligen Geistes nicht gekannt haben und den Ausdruck heiliger Geist und ähnliche Bezeichnungen, z. B. Seele, verwendeten um die Fürsorge und Stimmung oder Entschliessung (*κηδεμονία καὶ διάθεσις*) Gottes damit zu bezeichnen. Von Beispielen für diesen Sprachgebrauch führt er statt vieler, die es überflüssig sei zu citieren, folgende an: Eure Neumonde und Sabbate hasst meine Seele Jes. 1, 14, wo die Stimmung bezeichnet wird; ebenso: Dein guter Geist wird mich auf ebnem Boden führen Ps. 142, 10 und: Nimm deinen heiligen Geist nicht von mir, wo die Fürsorge gemeint ist.

Wenn dies in Wahrheit der Sinn der Prophetenworte wäre, wie er sich nach einem gewöhnlichem Sprachgebrauche stellen müsste, dann könnte man eigentlich von hyperbolischer Ausdrucksweise nicht reden. Es ist daher eine innere Inconsequenz, wenn Theodor in einem Athem diese Worte für eine Verheissung einfacher Fürsorge erklärt und daneben von ihrem hyperbolischen Charakter spricht, er thut dies aber, weil er nur vermittels des letztern Zwischengliedes sich die neutestamentliche

1) Text p. 226 C etwas kurz und undeutlich: *πρόδηλον γὰρ ὅτι οὐ γεγονότα λέγει, ἐξ ὧν μετὰ τὴν μήνυσιν ταύτην αὐτοῖς ἐπελήλυθε τὰ κακά.*

Benutzung verständlich machen kann. Er entwickelt hier seine Theorie vom Schatten und Räthsel im alten Testamente, dessen Hyperbeln erst die *ἔκβασις* in Christo als Wahrheit erweist, und gibt als weiteres Beispiel Ps. 15, 10 *οὐκ ἐγκατελείφθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ εἰς Ἅιδην, οὐδὲ ἡ σάρξ αὐτοῦ εἶδε διαφθοράν*, was zunächst nur auf die Errettung Davids gehe, und darum für den augenblicklichen Zweck „metaphorisch oder vielmehr hyperbolisch" gesagt sei, und in seiner ganzen Tragweite erst von Christus gelte. Sehr auffallend ist nun, dass er sich dann auch auf die Einzelnheiten der Voraussagung einlässt, und anführt, dass, obwohl in gewöhnlicher alttestamentlicher Weise Gott mit den Israeliten über seine Fürsorge rede, die einzelnen Worte speciell in Jesu erfüllt sind. Die Sonne ist verdunkelt, *καὶ σελήνη δὲ σὺν ἐκείνῳ*, grosse Zeichen geschahen am Himmel, viele auf der Erde, das erlösende Blut Jesu erschien, das Feuer kam mit dem Erscheinen des schreitenden Geistes, indem es seine Kraftwirkung anzeigte, ihm zog auch Rauchdunst voran zum Erweise der Strafe für diejenigen, welche die Kreuzigung gewagt haben,[1] alles dies ist wörtlich in Jesu erfüllt, wie es der Prophet gesagt hat. Die Schwierigkeit, dass die Reihenfolge der Erscheinungen anders im Propheten ist, als in der Erfüllung, beachtet Theodor durchaus nicht, die Worte des Propheten sind so vollkommen erfüllt, dass sie sogar noch weit hinter den Thatsachen zurückbleiben (*ὡς ἐλαττοῦσθαι τῶν πραγμάτων τὸν λόγον*). Dagegen ist er durch seine Methode vor der Inconvenienz bewahrt aus der Zeit Jesu und der Apostel mit dem Beginn von Cap. IV sofort entweder in die Endzeit zu springen, oder wieder zu seinen Babyloniern zurückzukehren, da er die zeitgeschichtliche Beziehung auf die letztere gar nicht aufgiebt, sondern als nächsten Sinn des Propheten festhält, dessen Hyperbeln nur darin nicht ihr wahres Ende finden. Dabei muss sich unser Exeget aber mit diesen Hyperbeln abzufinden suchen, wenn er die Stellen auf die Babylonier eigentlich deutet, und das thut er vollkommen naiv, indem er alle die Zeichen und Wunder, die der Geistausgiessung, die für ihn eine Fürsorgeerklärung geworden ist, im Texte folgen, eigentlich eintreten lässt, dann aber die Veränderungen an Sonne und Mond in die Phantasie derer, die sie sehen (sollte heissen: zu sehen vermeinen) verlegt. P. 229 D . . . *ἐν οὐρανῷ τε καὶ ἐπὶ γῆς ἐργάσομαι θαυμαστὰ*

1) Die letzten Worte sind: *αἱμά τε ἀνεφάνη τοῦ Δεσπότου Χριστοῦ τὸ σωτήριον καὶ πῦρ κατὰ τὴν ἰδέαν τοῦ φοιτήσαντος πνεύματος τὴν ἐνέργειαν μηνύον, οὗπερ οὖν καὶ ἀτμὶς προηγεῖτο κάπνου, εἰς ἔλεγχον τῆς καταληψομένης τοὺς τὸν σταυρὸν τετολμηκότας τιμωρίας* p. 232 D.

κτλ. . . μεταβληθήσονται δὲ καὶ ἥλιος εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα κατὰ τὴν τῶν ὁρώντων ὑπόνοιαν, ἣν διὰ τὸ μέγεθος τῶν ἐπιγινομένων αὐτοῖς ὑπομένουσι κακῶν. Nachklänge dieser Auffassung begegnen uns bald wieder.

Das letzte Capitel Joels enthält demnach die Geschicke der Juden nach dem Exile, indem es die Prophetie fortsetzt, die in Wahrheit nicht in die Zeiten des Messias abschweift. Die Hauptsache ist dabei die Invasion Gogs; die Worte „ich versammle alle Völker“ bedeuten dabei nicht, dass Gott sie versammelt, sondern sind permissiv zu nehmen, εἴασε αὐτοὺς τὴν πρόθεσιν εἰς ἔργον ἐκβαλεῖν p. 233 C, was Theodoret von Theodor dann entlehnt hat, beide aber verstanden das Grossartige der prophetischen Scene nicht. Darum verwandeln sie auch die Erwähnung von Tyrus und Sidon u. s. w. in eine Theilnahme an Gogs Kämpfen gegen die Israeliten, und die Worte: Verkündigt dies unter den Völkern u. s. w. 4, 9 gelten halb als eine Aufforderung, halb als Erlaubniss Gottes an die feindlich gesinnten Völker ihren Krieg gegen Israel zu beginnen unter Aufbietung aller Kraft; im Thale Josaphat, wohin sie ziehen, soll sie dann das Verderben treffen. Die Schwierigkeit des κηρύξατε ταῦτα ἐν τοῖς ἔθνεσιν wird nicht empfunden, vgl. unten bei Hieronymus, dagegen wird richtig gesehen, dass die Juden gar nicht zu kämpfen brauchen, sondern Jahve alles thut.

Zu 4, 14 sind die ἦχοι, welche ertönen, das Geschrei der Sterbenden, und wenn hier abermals Sonne, Mond und Sterne sich verdunkeln, so bezieht sich dies darauf, dass die Getödteten nicht mehr sehen können, was auch Theodoret und Cyrill tactlos genug sind dem Theodor nachzuschreiben. Endlich ist das Rufen Jahves vom Zion das Mittel die Feinde in wunderbarer Weise zu vernichten, „und die Seinigen als stark zu erweisen,“ so dass allen klar wird, dass er der wahre allmächtige Gott ist, der es gewohnt ist, auf dem Berge Zion angebetet zu werden. Den Schluss 4, 18—21 fasst Theodor stricte wörtlich, von dem zukünftigen materiellen Glücke Jerusalems und Judas, ohne sich dabei um die historischen Beweise zu bemühen, die das für die nachexilische Zeit etwa feststellen könnten, während die übrigen alten Ausleger hier geistlich deuten von der Kirche. Die aus dem Tempel sich ergiessende Quelle ist wörtlich zu nehmen von dem Wasservorrath für den Gebrauch der im Tempel den Cultus treibenden Besucher, und diese Quelle ist so reich, dass sie ihre Freigebigkeit weithin erstreckt. [1] Die letzten Verheissungen

1) Eine andre Deutung ist als Glosse eingeschoben, welche die Construction des Satzes stört; nach dieser Glosse wäre die Quelle tropisch zu verstehen von

über Aegypten und Edom drohen diesen die Strafe und versprechen den Juden Sicherheit und Unverletzlichkeit.

Dass nun schliesslich Theodor trotz seiner Aufrechterhaltung des einzigen buchstäblichen Sinnes und trotz seiner rein zeitgeschichtlichen Deutung das Prophetenbuch wirklich gefasst habe, lässt sich nicht behaupten, wir haben ihn bei der Praecision seines Standpunktes eben nur darum vorangestellt, um in ihm ein Mass zu gewinnen für die Schätzung der weniger entschiednen Exegeten, unter denen Theodoret und Cyrill mit seiner Auslegung bekannt waren. Ephraem dagegen als Vorgänger mag die Stufe darstellen, die Theodor als die beste vor seiner Thätigkeit vorfand und anerkennen musste, so dass man durch Vergleichung mit ihm das eigenthümliche Verdienst Theodors um Verschärfung der Begriffe und präcise Anwendung der Methode kennen lernt.

II. Ephraem der Syrer, Theodoret und Cyrillus.

Wir wenden uns nunmehr zu Ephraem dem Syrer, der 373 p. Chr. starb. Bickel Carmina Nisibena p. 9 und Wright Catalogue of the Syriac Mss in the British Museum II p. 947 Col. 2. Sein Commentar zu Joel (Opp. syrr. II p. 249 Rom 1740) stammt aus dem Codex syriac. III, den Assemani in der Bibliotheca orient. I p. 607, 63, 69 beschrieben und benutzt hat, und der eine Catene enthält, die Anno Graecor. 1172 = 861 p. Chr. vollendet ist durch Severus einen Mönch des Klosters der heiligen Barbara auf dem Berge bei Edessa. Als Besitzer eventuell Schreiber des Codex nennt sich der Mönch Simeon von Ḥiṣn Manṣûr, der Randglossen heigefügt, sein Zeitalter aber nicht bemerkt hat. Eine zweite Copie dieser Catene des Severus befindet sich in London, und ist von Wright l. l. II p. 908 als Codex DCCCLIII = Add. 12144 beschrieben. Diese Abschrift des brittischen Museums ist A. Gr. 1392 = 1081 p. Chr. verfertigt. Da der Zusammensteller ausser Ephraem auch

den Geschenken, die vom Tempel aus gemacht zu werden pflegten. Aber wo wären diese gemacht, wenn man nicht geistlich andeuten will? Die von Fritzsche ausgeschiedne störende Glosse ist in eckige Parenthese gesetzt, der Text lautet p. 240 B: . . . *τὰς πηγάς τε συνήθως τῶν οἰκείων ὑδάτων παρέχειν τὸν πλοῦτον* [*αἱ εἰωθυῖαι ἐκ τοῦ ναοῦ τοῦ θείου χορηγεῖσθαι δωρεαί.*] *καὶ πηγάζειν ἄφθονον τῶν ἀγαθῶν τὸν πλοῦτον τοῖς αὐτόθι τε εἰσιοῦσι καὶ τὰ καθήκοντα τῷ θεῷ πληροῦν ἐσπουδακόσι· ταύτην γὰρ λέγει πηγὴν ἐξ οἴκου Κυρίου ἐξελεύσεσθαι.* Die Worte *καὶ πηγάζειν* setzen das *παρέχειν* fort, die Glosse fügt sich nicht in die Construction.

Jacob von Edessa für seine Zwecke ausgezogen hat, vornehmlich zwar für den Pentateuch, Josua und Hiob, aber vereinzelt auch für andre Bücher des alten Testamentes, so haben wir in unserm Joelcommentar kein Original Ephraems vor uns, sondern Auszüge, von denen vielleicht auch einzelnes dem Jacob angehören könnte. Die Hauptmasse aber ist ephraemisches Eigenthum, ihm werden 5600 Scholien zugeschrieben, während von Jacob, dessen auf 2860 angegebene Scholien vornehmlich zu den eben genannten Schriften gehören, nur einzelnes zerstreut aufgenommen ist (ܦܘܪܫܐ ܐܚܪܢܐ ܕܡܦܪܫܝܢ ܒܗ ܒܟܬܒܐ). Vgl. Wright a. a. O. 912[b], Assemani Bibl. Or. I, 63. So zeigt es Ephraems Commentar zu Ezechiel, Jeremias, Zacharja u. A. Opp. II 198, 196, 189 u. a., wo in der Catene die andern ausgezognen Schriftsteller genannt sind, während für Joel keine fremde Auctorität excerpiert scheint und ist. Hiernach besitzen wir im Commentar zu dem Joel, wenngleich keine durchlaufende Erklärung Ephraem's, so doch wesentlich seine Ansichten, und speciell für Joel ist auch bei Wright kein andrer Erklärer neben Ephraem genannt, da er sagt: Ephraem Syrus is the chief authority on Kings, the twelve minor prophets, Ezekiel, Jeremiah and Lamentations, Daniel and Isajah. Vgl. die weitere Aufzählung der citierten Ausleger, von denen keiner den Joel berührt, so wie die Commentare Ephraems selbst.

Seine exegetische Praxis und hermeneutische Theorie beschreibt C. v. Lengerke in De Ephraemi Syri arte hermeneutica Königsberg 1831. Er findet durch die *θεωρία* einen höhern Sinn, der in den Schriften über den buchstäblichen hinaus enthalten ist, zuweilen aber auch in den beschriebnen Dingen, wie in der Stiftshütte, liegt, was schon bestimmt Typus ist. — Auch Hizqia ist Typus, die Weissagung traf ihn reell, aber die höchste Erfüllung fand sie in Christus u. dgl. m., wie auch Theodor es bestimmte. Neben dem Typus hat er die Tropologie d. h. die allegorische Andeutung der beschriebnen Sachen. Der rothe Faden der Rahab Jos. 2, 15 bildet das Kreuz Christi ab, das Fenster, durch das die Kundschafter steigen, bedeutet die Freiheit der sündlosen Seele. Die Wildesel Jud. 5, 16 bedeuten die Dämonen, die die Menschen verführen wollen. Wiewohl sich Ephraem vor der Allegorie Op. I, 6 A verwahrt, so steckt er doch voll davon. Direct messianische Weissagungen nimmt er selten an, wie Jer. 30, 20. Jes. 2, 1, er benutzt den Typus. Wie sehr Theodor hier weitergebildet hat, zeigt die obige Darstellung.

Ephraems Grundgedanke für Joel steht gleich an der Spitze: Joel prophezeit die Assyrer und Babylonier mit den vier Königen Tiglathpileser, Salmanassar, Sanherib und Nebukadnezar. Dies ist nicht die

rabbinische, sondern die specifisch antiochenische Schullehre, so hat es auch Theodor beibehalten. Der Prophet vergleicht dann diese Könige mit der Heimsuchung Aegyptens, weil man ein Uebel mit einem ihm gleichen vergleicht.

So ist hier einmal die Beziehung zum Exodus erkannt, obwohl begreiflicher Weise nicht verfolgt, sodann aber die Heuschrecken — was die Herbeiziehung des Exodus eigentlich schon bedingt — symbolisch gedeutet. Weiter bemerkt er zu 1, 18: Die Herden sind verloren, es stöhnt das Vieh u. s. w. — dies sei eingetroffen für Juda in der Zeit des Zedeqia, oder für beide Reiche in den Tagen des Ḥizqia, und führt sodann in 2, 3—10 die historische Auslegung durch, um schliesslich die Worte יהוה נתן קולו לפני חילו seltsamer Weise auf die Propheten zu beziehen, die jene assyrischen Schläge zuvor angekündigt hätten. Dies ist übrigens schwerlich Ephraems Eigenthum, sondern höchst wahrscheinlich der synagogalen Exegese entlehnt, denn wir finden es später auch bei Raschi wieder.[1] Selbst Vs. 18 ויקנא י' לעמו wird historisch gefasst, indem es entweder auf die Exulanten oder die in Jerusalem Belagerten zu beziehen wäre; im Zusammenhange mit letzterer Deutung steht es sodann, dass das Vertilgen des Nördlings (הצפוני) erfüllt sein soll in der Vernichtung des Heeres Sanheribs durch den Engel des Herren.

Konnte nun Ephraem bis 2, 27 historisieren, so ist dies für 3, 1 nicht mehr möglich, und hier scheitert er, wie alle Nachfolger, in's Besondre die patristischen Ausleger, welche zeitgeschichtlich deuten, was bei 3, 1 ebenso sachlich undurchführbar ist, wie für jene Alten wegen der Beziehung auf das Pfingstfest Act. 2, die sie nicht aufgeben können, gänzlich unannehmbar erscheint. Bei der ihnen geläufigen, uns aber unmöglichen Grundansicht von dem vielfachen Schriftsinn, kommen sie über den Bruch im Zusammenhange des Propheten leichter hinweg als wir, für die eben dieser Sprung, dass bis 2, 27 alles historisch, von 3, 1 an alles eschatologisch gedeutet werden müsste, als vernichtende Instanz gegen die ganze historisierende Fassung von Cap. 1 und 2 gilt; — indessen ist es doch belehrend und interessant zu sehen, wie an diesen Stellen selbst ein altkirchlicher Ausleger sich in exegetischer Bedrängniss befindet. Der Text bei Ephraem, welcher den Uebergang von der historischen zur eschatologischen Deutung bildet, lautet: „Ueberfliessen

1) Ueber Ephr. und die Synagoge vgl. D. Gerson Die Commentarien des Ephr. im Verhältniss zur jüdischen Exegese. Breslau 1868. Separat-Abdruck aus Franckels Monatsschrift.

werden die Keltern von Wein und Oel" 2, 24. D. h. Gott verheisst, dass er den Juden Massen von Getraide, Wein und Oel geben wird, nachdem er über sie sich beruhigt, und die Assyrer, welche sie überfallen haben, vernichtet haben wird. Mystisch aber ist dies vom Messias vollbracht, der dem von ihm erlösten Volke, der Kirche nämlich, das Getraide, den Wein und das mystische Oel geschenkt hat. Das Getraide ist das Mysterium seines heiligen Leibes, der Weîn sein sühnendes Blut, das Oel für das liebliche Chrisma, womit die Getauften versiegelt werden und die Rüstung des heiligen Geistes anziehen. Hat durch diese Deutung am Schlusse des zweiten Capitels der Exeget die Zeiten Jesu erreicht, dann kann er, wie er wirklich that, fortfahren: „Ich werde meinen Geist ausgiessen über alles Fleisch, 3, 1," das ist über die Zeitgenossen des Hizqia gesagt, die über die Erlösung weissagten, die sie von Sanherib haben sollten, zugleich aber auch ist es das Mysterium der Erlösung vom Satan durch unsern Herren vermittels des heiligen Geistes, der über Knechte und Mägde ausgegossen ist.[1] Es ist deutlich, dass beide Auslegungen, die erste wie die letzte, Verzerrungen des Textes sind, wie in die erste ungehörig die Beziehung auf die sacramentalen Elemente eingetragen ist, so ist in der letzten die historische Beziehung auf Hizqia's Zeit gradezu unsinnig. Mit der letzten sinnlosen Auffassung geht er sofort auch weiter in die Erklärung von 3, 3 ein, indem er die Zeichen und Wunder am Himmel und auf Erden in den Tagen des Hizqia geschehen sein lässt, die sich dann in den Tagen des Zedeqia und des Gog wiederholen sollen, während die wahre Erfüllung erst eintritt, wenn die Zeiten voll sind, in der ersten und zweiten Parusie des Herren.[2] Die Wunder in Hizqia's Zeit, sollen wohl in der Geschichte vom Sonnenzeiger liegen.

Auch hier liegt feinsinnige Auffassung neben grobem Missgriffe, letzteres nach modernem exegetischen Standpunkte gesagt, denn für die Alten, denen der sensus multiplex scripturae etwas Unzweifelhaftes war,

1) Der Text lautet: ܐܫܘܕ ܪܘܚܝ ܥܠ ܟܠ ܒܣܪ. ܗ̄ ܥܠ ܕܒܢܬ ܚܙܩܝܐ ܕܐܬܢܒܝܘ ܥܠ ܦܘܪܩܢܐ ܕܗܘܐ ܠܗܘܢ ܡܢ ܣܢܚܪܝܒ. ܘܐܦ ܦܘܪܩܢܐ ܕܗܘܐ ܠܢ ܡܢ ܡܪܢ ܣܛܢܐ ܒܝܕ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܐܫܬܦܟܬ ܥܠ ܥܒ̈ܕܐ ܘܥܠ ܐܡܗ̈ܬܐ ܀

2) Der Text: ܐܠܐ ܠܕܡܬܚܙܝܢ ܒܫܘܠܡܐ . . . ܗ̄ ܕܐܡܪ ܕܗܘ̈ܝ ܗܠܝܢ ܒܫܘܠܡ̈ܐ ܡܫܝܚܐ ܠܘܬ ܢܬܡܠܘܢ ܙܒܢ̈ܐ ܒܫܘܠܡ̈ܐ ܕܡܫܝܚܐ ܘܒܫܘܠܡ̈ܐ ܕܝܘܡ̈ܐ ܘܒܫܘܠܡܗ ܐܝܟܢܐ ܕܡܬܡܠܝܢ ܡܢ ܡܐܬܝܬܗ ܕܡܪܢ ܩܕܡܝܬܐ ܘܐܚܪܝܬܐ ܀

ist die Beziehung auf die erste Parusie von ihren Voraussetzungen aus correct. Das feinsinnige aber ist, dass Ephraem erkennt, es gehe auf die Zeiten des Endgerichtes, was es wirklich auch nach dem Sinne Joels thut, und ohne Anstand darf man dann bei dem christlichen Ausleger die Einsetzung der zweiten Parusie durchgehen lassen, die ja damit verbunden ist. Richtig bezieht er dann 4, 1 auf das Endgericht, aber er erklärt daneben den Ausdruck וקבצתי את כל־הגוים dahin, dass „alle Völker“ die zu Gog gehörigen sind. (ܠܟܠܗܘܢ ܥܡ̈ܡܐ ܗ̄ ܕܥܡܗ ܕܓܘܓ) wie er denn auch zu 4, 11 die Wendung: Versammelt alle Völker näher so bestimmt, dass damit die Helden Gogs gemeint sein, deren die Vertilgung harrt. Obgleich ihm nun das Endgericht mit den Tagen Gogs nicht zusammenfällt und erst durch die zweite Parusie verwirklicht wird, während Gog in die Zeit Zerubbabels fällt, so lässt er sich trotz eines schwachen Versuches zu historisieren in 4, 6, 16 nicht von seiner richtigen eschatologischen Fährte abbringen,[1] obwohl wir auf unserm neueren exegetischen Standpunkte die unmittelbare Beziehung auf die zweite Parusie nicht mehr anzunehmen vermögen. Ephraem erklärt nämlich zu 4, 7: „Ich werde sie erwecken von dem Orte wohin ihr sie verkauft habt,“ so sagt der Text, weil die ganze Prophetie auf die zweite Ankunft des Herrn geht; auf diese Zeit passt auch das, was er von der Erweckung der Schlafenden sagt, nämlich der Auferstehung zum Leben, die den Gerechten verheissen und die Auferstehung zum Gericht, die den Frevlern bestimmt ist.[2] Das Wort העיר resp. ܗܐ ܡܥܝܪ ܐܢܐ lässt ihn fälschlich an Auferstehung denken, wovon nicht die Rede sein kann beim Joel, richtig aber erkannt ist, dass es sich hier um die letzte Herstellung Israels handelt, das für den Propheten fleischlich um Jerusalem wohnen soll, für den christlichen Ausleger aber als Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα

1) Dieser Versuch besteht darin, dass Ephr. die Joel 4, 6 bezeichneten Quälereien der Juden in den Zeiten Zerubbabels eingetreten sein lässt, was er ebenso im Commentare zu Zacharja 4, 6 thut. Zu Joel 4, 16 bringt er fälschlich wider die Assyrer. Die Beziehung jener Quälereien 4, 6 auf die Zeit Zerubbabels erklärt sich aus der Antiochenischen Schulmeinung über Gog, der in den Zeiten Zerubbabels eingefallen sein soll, also nicht ungeschichtlich verstanden wird. Dieser Auffassung werden wir alsbald bei Theodoret begegnen, wo wir sie näher besprechen werden.

2) Text: ܗܐ ܡܥܝܪ ܐܢܐ ܠܗܘܢ ܡܢ ܐܬܪܐ ܕܙܒܢܬܘܢ ܐܢܘܢ ܠܬܡܢ. ܡܛܠ ܕܟܠܗ ܠܢܒܝܘܬܐ ܟܠܗ ܡܐܬܝܬܗ ܕܬܪܬܝܢ ܕܡܪܢ ܡܫܬܥܝܐ. ܠܗ ܠܗܘ ܙܒܢܐ ܗܘ ܐܦ ܗܝ ܕܥܝܪܐ ܕܕܡ̈ܟܐ ܡܬܪܡܙ ܕܟܠ ܡܫܬܠܡܢܘܬܐ ܩܝܡܬܐ ܐܡܪ ܗܘ ܗܝ ܡܫܬܘܕܥܬܐ ܕܟܐܢ̈ܐ ܘܡܛܝܒܬܐ ܠܙܕܝ̈ܩܐ ܘܩܝܡܬܐ ܕܕܝܢܐ ܕܡܛܝܒܐ ܠܚܛܝ̈ܐ.

oder Kirche um das himmlische Jerusalem gesammelt wird. Von hier aus begreift es sich dann, dass Joels Wort von den von Süssigkeit triefenden Bergen sich bei Ephraem in eine Weissagung über die Apostel und ihre göttliche Lehre verwandelt, dass die Quelle des Tempels zum Wasser des Lebens und Bade der Wiedergeburt in der Taufe wird, und dass die Verwüstung Aegypten trifft, weil dies mystisch die die Kirche verfolgende Welt bezeichnet. Neben dieser in sich zusammenhängenden Auslegung kommen noch andere Einzelnheiten vor, indem vermöge des vielfachen Schriftsinns einzelne Verse irgendwie erbaulich betrachtet werden, wie wenn 4, 15 die Verdunklung der Sterne bezogen wird auf das Dunkelwerden des Verstandes bei der Erscheinung des Herren u. a. m., wovon wir ohne Schaden absehen können. Cyrill deutet dies nicht glücklicher, und seine breitere Darstellung drückt vielleicht auch Ephraems eigentlichen Sinn aus.

Betrachten wir diese älteste erhaltne Auffassung, so historisiert sie in den beiden ersten Capiteln bis auf Nebukadnezar, springt mit 3, 1 in die Zeit der Apostel, ohne zuvor den Messias zu finden, und von da sofort zur zweiten Parusie, ohne sich darum vom Historisieren ganz fern zu halten. Warum aber der Prophet den ganzen historischen Abschnitt unter dem Bilde der Heuschrecken verhüllt habe, das wird weder gefragt noch erklärt, noch wird ein Beweis versucht, dass diese Symbolik wirklich im Sinne des Propheten gelegen habe. Grade so machen es die neuern Historisierer, die gar nicht untersuchen, weshalb und wozu ein Prophet des 9. Jahrhunderts über Sanherib oder seine Assyrer, über Babylonier, Perser u. s. w. so verblümt geredet haben sollte, von denen er doch überhaupt gar nicht reden konnte. Setzt man ihn aber ins 5. Jahrhundert, so kann man ohne die unhistorische Zuhilfenahme der Meder (wie bei Daniel's Darius dem Meder) nicht nach den vier Heuschreckennamen vier Völker aufbringen, sondern nur drei (Assyrer, Babylonier, Perser), so dass sich später bei den Juden, nach Hieronymus' Bericht, die Römer leicht ansetzen liessen, noch weniger aber sind die Perser als so bösartige Verwüster zu charakterisieren, da sie die Juden in Ruhe liessen. Von Einheit der Prophetie ist weder bei den neuen noch dem ältesten historisierenden Allegoriker die Rede, wohl aber die Erkenntniss bei letzterem vorhanden, dass die Hauptsache in der Prophetie Joels die Eschatologie ist, worauf die Neueren nicht den gehörigen Accent legen. Dass übrigens Ephraem mit dem Mafse seiner Zeit zu messen ist, versteht sich von selbst, und welches dies war, namentlich welche Rolle der Typus dabei spielt, haben wir oben zur Genüge erörtert. Dies also ist ungefähr der Zustand der Auslegung, den wir als Aus-

gangspunkt für Theodor von Mopsueste vorauszusetzen haben, und wenn sich auch hier schon der Typusbegriff fühlbar macht, so lässt sich doch nicht verkennen, wie bedeutend der Schritt in der Hermeneutik ist, den Theodor über diese ältere Stufe hinausgethan hat.

Wir stellen nun neben den Repräsentanten der syrischen Kirche zwei feindliche Theologen aus der griechischen, den antiochenisch gerichteten Theodoret von Cyrus † 457 und den Alexandriner Cyrillus † 444. Zunächst Theodoret nach Theodoreti Opp. omnia ed. Schulze (et Noesselt) Halle 1770 Tom. II p. 1381.

Er gewinnt die Zeitbestimmung Joels nach dem Canon, der Prophet müsse vor den von ihm geweissagten Ereignissen gelebt haben. Da nun Joel die Einfälle der Assyrer und Babylonier weissage, so habe er vorher und somit als Zeitgenosse des Hosea gelebt. — Habent sua fata etiam argumenta; nach der neuesten Schule hat er vor den Assyrern gelebt, weil er von ihnen nicht geweissagt hat vgl. oben S. 4. — Für Theodoret aber ist das Vorhersagen so sehr Hauptsache der Prophetie, dass er in seiner Bestreitung des angeblichen jüdischen Irrthums, der den Daniel aus den Propheten ausschliesst, mit Emphase dessen Voraussagen der Diadochenkriege anführt und ausruft: *εἰ γὰρ ταῦτα προφητείας ἀλλότρια, τίνα προφητείας τὰ ἴδια;* Ib. p. 1057. Seinen Canon ergänzt Theodoret weiter durch die Bemerkung: *τὸ μέντοι τὰ ἐσόμενα ὡς γεγενημένα λέγειν ἴδιόν ἐστι τῆς θείας γραφῆς* p. 1385, und was ist denn nicht alles in der Exegese möglich! Diese Lehre stammt aber vom Mopsuestener, vgl. S. 129—130.

So verkündigt also Joel die Assyrer und Babylonier, sodann Gogs Auftreten, der nach dem Exile Jerusalem angegriffen habe und ein scythisches Volk gewesen sei, und seine Niederlage. Hierauf folgen die nach der Menschwerdung des Erlösers verliehenen Gaben des Geistes. Man bemerkt, dass von einer zeitlichen Reihenfolge der zukünftigen Ereignisse in der Rede des Propheten nicht die Spur vorhanden wäre, wenn es richtig wäre, dass Gog doch eigentlich nicht vor die Gründung der Kirche, sondern nach derselben in die Endzeit gehört. Aber hierum kümmert sich der Exeget nicht und reflectirt nicht darauf, dass man dann Ezechiel 40 f. auf die erste Parusie deuten muss, statt auf die Endzeit, und sich obendrein mit Apocal. 20, 7 in flagranten Widerspruch setzt, aus dem freilich der Typus wieder heraushilft. Der Canon, dass der Prophet vorhergesagt hat, führt den Exegeten nebst seinen Vorgängern, die die Erfüllung suchen, grades Weges zur geschichtlichen Fiction, Gog muss vor der Zeit des apostolischen Pfingstfestes aufgetreten sein, also ist er es auch. Aber wann und wo? Man lese in

10*

P. 1005 und staune: Nach dem Rückzuge aus Babylon, so sagen die von Zeit zu Zeit (oder jeder zu seiner Zeit) aufgetretnen Kirchenlehrer, seien eben diese Völker (Gogs) gegen Judaea zu Felde gezogen; — und so stimmt die Auslegung mit der Prophetie zusammen.... Sie sagen ferner, dass während der Heerführerschaft des Zerubbabel diese Völker vernichtet worden sind, und dass aus den ihnen abgenommenen Beutestücken der Bau des göttlichen Tempels hergestellt sei. Weiter fährt Theodoret selbst fort l. l. p. 1007: Möge doch Niemand die Weissagung für unglaubwürdig erachten, indem er die Entfernung zwischen den Scythen und Judaea bedenkt, sondern sich vor Augen halten, dass auch in unsern Zeiten (Beginn der Völkerwanderung) der ganze Orient von diesem Volke besetzt worden ist, und dass es sich mit vielen Gefangenen zurückzog.[1] Ich mache auf diese Erscheinung eines bona fide vollzognen Selbstbetruges darum besonders aufmerksam, weil dieselbe Anschauung von mir oben S. 51 zur Erklärung der Nachrichten in 1 Chron. 28, 11 angewendet ist, wo in ganz gleicher Weise ein Schluss vom dogmatischen Postulat auf die Wirklichkeit gezogen ist. Wie oft das geschehen und wie schwer dadurch die geschichtliche Wahrheit entstellt ist, dafür liefert ein schlagendes Beispiel die Charakteristik des Königs Witiza bei den verschiednen Chronisten, welche Dozy anführt, in den Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne I p. 19. — Der endgeschichtliche Gog ist dann antitypisch zu dem pseudohistorischen zu denken.

Gehen wir nun in die Einzelnheiten ein, so tritt uns das antiochenische Princip am Wortsinne festzuhalten, woneben aber Theodoret für seine Person die Vielheit des Sinnes nicht aufgeben will, scharf vor Augen. Theodoret theilt mit, viele deuteten die Heuschreckennamen tropisch (*τροπικῶς*) auf die 4 Könige, Tiglathpileser u. s. w. (wie Ephraem und Theodorus) er halte dies für richtig, behaupte aber daneben, die

1) Theodoret zu Ezechiel 38. ll. 1005: *Μετὰ τὴν ἀπὸ Βαβυλῶνος ἐπάνοδον, φασὶν οἱ κατὰ καιρὸν γενόμενοι τῆς ἐκκλησίας διδάσκαλοι ταὐτὰ* (leg. *ταῦτα*) *τὰ ἔθνη ἐπιστρατεῦσαι τῇ Ἰουδαίᾳ· καὶ συμβαίνει τῇ προφητείᾳ ἡ ἑρμηνεία* . . . Weiterhin *Φασὶ δὲ τοῦ Ζοροβάβελ στρατηγοῦντος ταῦτα τὰ ἔθνη ἀναιρεθῆναι, καὶ ἀπὸ τῶν σκύλων τοῦ θείου νεὼ τὴν οἰκοδομίαν γενέσθαι.* P. 1007. *Καὶ μηδεὶς οἰέτω ἀπίθανον τὴν προφητείαν, λογιζόμενος τὸ μεταξὺ διάστημα τῶν Σκυθικῶν ἐθνῶν καὶ τῆς Ἰουδαίας· ἐνθυμείσθω δὲ ὡς καὶ ἐν τοῖς ἡμετέροις χρόνοις πᾶσαν τὴν ἕω τοῦτο τὸ ἔθνος κατέλαβε καὶ πλεῖστον πλῆθος ἐξανδραποδίσαν ἀπῆλθε.* Das Ganze ist übrigens die antiochenische Schultradition, auch Ephraem erwähnt es Opp. II, 196, 235 E und fügt dazu noch bei, andre hielten Gog für den Holofernes, den Feldherrn Nebukadnezars in B. Judith. Vgl. oben S. 145. Auch ein andrer Zeitgenosse, Synesius von Cyrene sieht die Scythen seiner Zeit als die Nachfolger der alten des Herodot an. De Regno 1096 D. Migne.

Prophetie sei auch nach ihrem Wortlaute von den Heuschrecken wirklich eingetroffen. Er sagt: *ἐγὼ μὲν ἀληθῆ ἡγοῦμαι καὶ ταῦτα* (die tropische Deutung), *ὑπολαμβάνω δὲ καὶ τὰ κατὰ τὸ ῥητὸν νοούμενα τῷ ὄντι γεγενῆσθαι,* und beweist dann aus Amos und Jeremias, dass man den Text nicht blos tropisch, sondern auch eigentlich fassen müsse: *οὐ δεῖ τοιγαροῦν τροπικῶς μόνον ἐκλαβεῖν τὰ εἰρημένα, συμφώνως ἡμᾶς τῶν ἱερῶν προφητῶν διδαξάντων, ὡς καὶ κατὰ τὴν ἱστορίαν τὰ προλεχθέντα συνέβη* p. 1383 f. In der That eine wunderbare Zeit in der man dafür plaidiren muss, dass auch der Wortsinn sein Recht hat; heute ist es oft umgekehrt, wie grade Joel zeigt, wo man nicht über den Wortsinn hinweg will. So behauptet denn unser Exeget weiter zu 2, 2, beides sei in der Räthselsprache des Textes vorher gesagt, sowohl die Heuschreckenplage als die Wolke der Feinde (*αἰνίττεται ... ἀμφότερα, καὶ τὴν ἀκρίδα καὶ τῶν πολεμίων τὸ νέφος*), und dies führt ihn für 2, 4, 5, wo es *ὡς ὅρασις ἵππων ἡ ὅρασις αὐτῶν κτλ.* heisst zu der sprachlichen Bemerkung, dies *ὡς* könne bei der historischen Beziehung auf die Assyrer und Babylonier nicht vergleichend (*παραβολικῶς*), sondern nur steigernd (*ἐπιτατικῶς*) gedacht werden, wofür er unpassende Beispiele anführt, wie: *ὡς ἀγαθὸς ὁ θεὸς τῷ Ἰσραήλ,* wo es gleich *σφόδρα* stünde. Leicht aber erkläre sich der Ausdruck von dem Aussehn der Heuschrecken, die einen pferdeähnlichen Kopf haben. Die sprachliche Deutung des *ὡς* stammt freilich von dem Mopsuestener.

Bei der Durchführung dieser sowohl buchstäblichen als historisierenden Auslegung hapert es aber doch 2, 17 bedenklich, wenn Theodoret sagt: „Hier lehrt der Text deutlich, dass das Bittgebet wegen des Sanherib vorgebracht worden ist" und nun den Nördlichen 2, 20 direct auf die assyrische Invasion unter Sanherib bezieht, endlich aber die Worte *τὸ πρόςωπον αὐτοῦ εἰς τὴν θάλασσαν τὴν πρώτην καὶ τὰ ὀπίσω αὐτοῦ εἰς τὴν θάλασσαν τὴν ἐσχάτην* folgendermassen misshandelt: Der Nördliche ist der Assyrer, der vom Babylonier vertilgt ist, der seinerseits den Persern überantwortet wurde, *θαλάσσας τοίνυν τὰς στρατιὰς καλεῖ, πρώτην μὲν τῶν Βαβυλωνίων, ὑφ' οὗ τὰ ἐν Νινευῒ κατελύθη βασίλεια, ἐσχάτην δὲ τῶν Περσῶν.* [1] Schliesslich müssen

1) Die Deutung der Meere auf Heere ist ein allgemeines Rüstzeug der alten Auslegung, das conventionelle Geltung hatte, wie die Deutung der Hügel und Berge auf Propheten und Apostel, welche Ephraem zu 4, 18 vorträgt. Anders Keil, der hier unter Hügeln und Bergen die am wenigsten fruchtbaren Theile des alttestamentlichen Gottesreiches zur Zeit der Propheten versteht. Welchem Allegoriker sollen wir nun glauben?! Wann endlich werden die gegenwärtigen Theologen das im glücklichen Falle scheinbar geistreiche, durch-

denn doch auch die Heuschrecken wieder hineingebracht werden und dies geschieht zu 2, 24, wonach die Israeliten nicht nur einen feindlichen Angriff erlitten, sondern auch von den Heuschrecken und den andern (Thieren) heimgesucht werden.

Die Beziehung von 2, 28 (hebr. 3, 1) auf das Pfingstfest und andre Geistausgiessungen der apostolischen Zeit ist selbstverständlich, ebenso die Beziehung der Zeichen am Himmel auf die zweite Parusie [1] nach Matth. 24, 29. Marc. 13, 24. Luc. 21, 25, doch muss hier der Text vergewaltigt werden, die Worte *ἐν Ἰερουσαλὴμ ἔσται ἀνασωζόμενος* sollen bedeuten, dass jeder, welcher an den dort Gekreuzigten glaubt, des Heiles theilhaftig werden wird.

Wunderlich die Einheit der Auffassung störend ist es, wenn wir von diesen Endzeiten alsbald zu dem fictiven Gog zurückgeführt werden, der unmittelbar nach Cyrus aufgetreten sein soll (s. oben). Darum wird dann das *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, ὅταν ἐπιστρέψω τὴν αἰχμαλωσίαν Ἰούδα καὶ Ἱερουσαλὴμ* 3, 6 (hebr. 4, 1) nicht auf die Zeit der Gnadengaben des heiligen Geistes bezogen, sondern in die Zeit unmittelbar nach dem Exile verlegt, — *εὐθὺς μετὰ τὴν ἀπὸ Βαβυλῶνος ἐπάνοδον,* — damit aber der Faden der richtigen Auslegung durchgeschnitten, denn nun kann nichts mehr passen. Das „ich versammle alle Völker" 3, 7 (4, 2) soll wie beim Theodor bedeuten, „ich werde es ihnen gestatten zusammen zu kommen, und dies nicht verhindern," womit die Einleitung der Gerichtsscene vollkommen verkannt ist, und alles in einen in historischer Zeit sich abspielenden Vorgang verwandelt wird. So tritt die Auffassung 3, 12 deutlich zu Tage, wo *πάντα τὰ ἔθνη κυκλόθεν* auf die Umwohner Judaeas, Edomiter, Ammoniter u. s. w. bezogen wird, die die Scythen oder Gog in ihre Dienste genommen, oder wörtlich gegen Jerusalem versammelt hätten. (*Οὗτοι γὰρ καὶ τὰ Σκυθικὰ κατὰ τῶν Ἱεροσολύμων ἔθνη συνήθροισαν.*) Da auf diese angeblich historische Situation nun aber die folgende Verdunklung von Sonne, Mond und Sternen nicht passt, so wird dies der Zukunft anheimgegeben mit der Wendung: *καὶ εἰκὸς μὲν τῷ ὄντι ταῦτα γενέσθαι τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων πᾶσαν κατ' αὐτῶν τὴν κτίσιν κινήσαντος,* zugleich aber eine tropische Deutung gegeben, die der gezwungensten eine ist, die sich erdenken

gehends aber bodenlose Spiel mit der Allegorie aufgeben, die in sich weder ein Mass noch eine Gewähr hat? Der neue Allegoriker erklärt dasselbe für ein Bild des relativ Gottlosen, was der alte als ein Bild der Apostel ansieht!

1) Zu 2, 31 (3, 4) *Ἡμέραν δὲ μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ τὴν δευτέραν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφάνειαν ὀνομάζει.*

lassen, denn einfach der Tod und die Nöthe der versammelten Völker sollen durch diesen Ausdruck bezeichnet werden, da die Verstorbnen ja kein Licht mehr sehen, was abermals dem Theodor entlehnt ist. Schliesslich erreicht die Missdeutung zu 3, 17 den Gipfel, wo aus den Worten *ἀλλογενὴς οὐ διελεύσεται δι' αὐτῆς οὐκέτι* gefolgert wird, nach den vorhergehenden Ereignissen, würde die Völker eine solche Angst überkommen, dass nicht einmal ein einfacher Wandrer (*ὁδίτης*) die Stadt zu berühren den Muth haben werde. Da indessen die Juden weiter sündigten, nachdem unter Zerubbabel jener Gog vertilgt war, so konnten diese Weissagungen nicht erfüllt werden,[1] und so kann vermittels dieser Krücke der Schluss auf die Endzeit gehen und Edom etc. allegorisch gefasst werden. Der *χειμάῤῥους τῶν σχοίνων* (נחל השטים) bedeutet die Völker, die ihre Nachbaren zum Unglauben verführt hatten, dann aber von den Stricken der Sünde (*τῶν σχοινίων τῆς ἁμαρτίας*) befreit, die lautern Wasser des Evangeliums empfingen; man sieht hier muss ein Wortspiel der festgefahrnen Exegese forthelfen. Aegypten ist Bild des unsinnigen Götzendienstes, während Ephraem darin die Kirchenverfolger erblickte, Idumaea endlich, weil Edom soviel wie „roth" oder „irdisch" (*ἐρυθρὸς καὶ γήϊνος*) bedeutet, ist Bild des irdischen Sinnens und Trachtens (*γήϊνον φρόνημα*). Nebenbei soll man auch die Verwüstung Aegyptens auf die Eroberung durch Cambyses beziehen können, womit der Ausleger wieder eine Probe seines verkehrten Historisierens bietet. Wenn nun am Schlusse als Empfänger der Verheissungen nicht die Juden, sondern die Kirche eingesetzt wird, weil Gott jenen Unwürdigen seine Versprechungen nicht halten könne,[2] und „wir" die Christen an ihrer Stelle zur Braut berufen seien, so bleibt fraglich, was gewagter ist, die Vertauschung der realen Subjecte, auf die sich die Prophetie bezieht, oder die selbstgewisse Dogmatik, die dem allwissenden Gott, der durch den Propheten gesprochen hat, vorschreibt, was er nicht thun kann; zweifellos ist aber, dass jene Antiochener die Prophetie im Allgemeinen nicht begriffen und diesen Propheten im Besondern nicht verstanden haben. Das Wesen der Prophetie kann ja nur vermöge der Categorie des Werdens und sich Entwickelns begriffen

1) Theodoret sagt zu 3, 17 *ἀλλὰ τὰς θείας προῤῥήσεις οὐκ ἐᾷ προβαίνειν εἰς πέρας τὰ ὑπ' αὐτῶν [τὰ] παρανόμως γιγνόμενα.*

2) Text am Schluss: *οὐδὲ γὰρ τοῖς ἀναξίοις τὰς ἀγαθὰς ὑποσχέσεις δίκαιον χορηγεῖν τὸν θεόν . . . ἑαυτοῖς τοιγαροῦν Ἰουδαίοι πρόξενοι γεγόνασι τῆς εἰς τὰ ἔθνη διασπορᾶς κατὰ τοῦ εὐεργέτου λυττήσαντες· ἡμεῖς δὲ οἱ ἀντ' αὐτῶν εἰς νύμφης τάξιν κληθέντες κτλ.*

werden und eben mit dieser Categorie arbeiteten die Alten nicht, sie ist Signatur der Neuzeit.

Dem verhältnissmässig den Werth der wörtlichen Auslegung und Deutung hochstellenden aber in den Netzen und Fussangeln des Joeltextes unwiederbringlich festsitzenden Antiochener stellen wir nun den Alexandriner Cyrill gegenüber. Wir benutzen Cyrilli Alexandr. Opp. Tom. III edit. Aubert Paris 1638 p. 187.

Er setzt Joel nach Hosea und Amos aber vor Micha, da dies den Hebräern also scheine,[1] und bestimmt dann Sinn und Absicht der Prophetie in einer so vagen Allgemeinheit, dass vom eigentlichen Inhalt Joels keine Spur erfasst ist. Seine Meinung ist, Joel rüge die Israeliten, weil sie so sehr sündig und unbussfertig sein, dass durch stufenweis sich folgende Schläge allmälig eine Besserung erzielt werden müsse. Liessen sie sich dadurch erweichen, so würden sie Gott gnädig finden. „Dies ist das Ziel der ganzen Prophetie,“ die man wohl nicht ärger missverstehen kann als der alexandrinische Patriarch.

Im Einzelnen scheint folgendes der Beachtung — wenigstens zur Charakterisierung dieser Auslegerschule, nicht für das Verständniss des Textes — wohl werth zu sein:

Wir begegnen dem doppelten Sinne, indem das Wort des Propheten latent den Assur, den Herren der Babylonier bezeichnet (*ὑπεδήλου*), der in Israel geplündert hat; versteht man aber wirkliche Unglücksfälle im Ackerbau, so würde auch dies ein unerträgliches Unheil sein.[2] Beides also, wenn er die räthselhaften Worte des Propheten zu deuten wagt, findet er ausgesagt, sowohl die in jeder Zeit eintretenden Ver-

1) Credner bemerkt, Cyrill habe auch Juden zu Rathe gezogen, und Wünsche schreibt dies p. 45 nach, mit dem Zusatze, er bemerke dies in seiner Vorrede. Das nun grade nicht, denn die Bemerkung über die Juden: *δοκεῖ γὰρ Ἑβραίοις οὐ μετά γε τὸν Μιχαίαν κτλ.* setzt keineswegs wirkliches Befragen von Juden voraus. Es bezieht sich nur auf die auch von Hieronymus und wohl auch schon von Origenes angemerkte andre Reihenfolge in der LXX und dem masoreth. Texte, und ruht auf der Ansicht von der chronologischen Anordnung der kleinen Propheten, die so weit richtig ist, als sie die Absicht der Ordner betrifft. Diese gedachten sichtlich nach der Zeit zu ordnen, waren aber vereinzelten Irrthümern ausgesetzt, z. B. Joel und Jona, der nach 2 Kön. 14, 25 gesetzt ist, und den Juden für den Sohn der Wittwe von Sarepta galt. Hieronymus Praef. in Jonam.

2) Pag. 199: *ὑπεδήλου γὰρ Ἀσσοὺρ κτλ.* und p. 200: *εἰ μὲν ἀγρῶν ἀφορίας καὶ καρπῶν καταφθορὰς ὁ προφήτικὸς ἡμῖν ἐν τούτοις κατασημαίνει λόγος, νοοῖτο χρῆμα καὶ οὕτως ἀφόρητον.*

wüstungen, als die Arten der Gefangenschaft.[1] Diese Arten führt er sodann in bedeutungsvollem Gegensatz gegen Theodoret an, es sind die Gefangenschaft durch Salmanassar, durch Nebukadnezar, durch Antiochus Epiphanes und die römische, die die Juden in alle Winde zerstreute. Dabei lässt er aber auch noch den dritten ethischen Sinn zu, von den die Seele heimsuchenden Leidenschaften, welche die mittelalterlichen Ausleger ihm oft genug nachgeschrieben haben, da sie diese auch bei Hieronymus aufgeführt fanden. Vermöge des vielfachen Sinnes deutet er dann Joels Aufforderung an die Ackerbauer zu trauern nicht nur auf die Vornehmen Juda's, sondern vielleicht passender (*πρεπωδέστερον*) auf die Schriftgelehrten und Pharisäer, die Jesu widerstrebten p. 208. Die Heuschrecken sind p. 215 natürliche, aber nach Belieben auch Assyrer und Römer.

Zu 1, 18, wo die LXX für נבכו עדרי בקר übersetzt *ἔκλαυσαν βουκόλια βοῶν* sagt er, das Weinen der Herden sei nichts Verwunderliches, zuweilen lege die Schrift auch den unvernünftigen Thieren Vernunft bei. Ist nun dies nicht sehr sinnreich, so verdient die den unmittelbaren Eindruck des Textes aussprechende Aeusserung zu 2, 1 Beachtung: Dies ist nicht allein eine Voraussage, sondern Alles ist wie vor Augen und als ein Erweis der frühern Prophezeiungen geschehen.[2]

Zu 2, 17 sollen die Heuschrecken wieder die Assyrer sein: *εἰκὸς οὖν ὅτι φαίην ἂν ἀληθὲς, ὡς ἐν τοῖς αἰνίγμασι τοῖς περὶ τῆς ἀκρίδος ἡ τῶν Ἀσσυρίων ἔφοδος λεληθότως ἐγράφετο*, doch ist auch hier gegen die wörtliche Fassung nichts einzuwenden: *εἰ δὲ δὴ βούλοιτό τις καὶ ἐπ' αὐτῆς τῆς ἀκρίδος τὰ τοιαῦτα νοεῖν, καταθαυμάσειεν ἂν τοῦ προφητικοῦ θεσπίσματος εἰκότως τὴν οἰκονομίαν.*

Mit dem Nördlichen 2, 17 weiss Cyrill nichts Rechtes anzufangen, einmal sagt er, es sei der dem Norden Nähere (*τὸν βορειότερον*), doch hindere nichts das Wort von einem von Nordpalästina nach Süden ziehenden Heuschreckenschwarm zu verstehen, sodann aber P. 222 E soll sich der Text auch einer Deutung auf die Babylonier nicht widersetzen. Diese Babylonier wirft er dann mit den geschlagnen Assyrern Sanheribs 2 Kön. 19 zusammen, und vermengt damit Ezechiels Schilderung von der Masse der Leichen Gogs.

Die Deutung der Geistausgiessung steht natürlich fest, dabei verbreitet sich unser Exeget weitläufig über die Geisteswirkungen im apo-

1) P. 200: *ἔοικεν ἡμῖν ὁ προφήτης . . . τὰς ἐν ἑκάστῳ καιρῷ καταδῃώσεις ὑποδηλοῦν καὶ τοὺς τῶν αἰχμαλωσιῶν αἰνίττεσθαι τρόπους.*

2) P. 214: . . *οὐκέτι προαγόρευσις τὸ χρῆμα μόνον, ἀλλ' ὡς ἐν ὄψει τὰ πάντα καὶ ἐν αὐταῖς γεγόνασι ταῖς πείραις τῶν πάλαι προηγγελμένων. . .*

stolischen Zeitalter wie Zungenreden u. s. w., abweichend aber von Theodoret bezieht er die Zeichen und Wunder, die dann 3, 3 erwähnt werden, nicht auf die zweite Parusie Jesu, sondern auf die erste, ja er schliesst aus der Prophetie selbst, dass Zeichen etwa am Monde eingetreten sein,[1] die die Evangelisten des neuen Bundes vergessen haben möchten, uns zu berichten: . . . *τάχα δὲ πού καὶ περὶ τὸν τῆς σελήνης κύκλον ἐπράττετό τι τῶν ἀσυνήθων, ὡς δοκεῖν εἰς αἷμα μεταπεποιῆσθαι αὐτήν. Σεσίγηται μὲν οὖν τὸ τοιόνδε τοῖς ἁγίοις εὐαγγελισταῖς. Ἀξιόχρεως γε μὴν ἡ πίστις ἐκ προφητείας, ὅτι μὲν τοῖς τοῦ δημιουργοῦ νεύμασι οὐκ ἐν ἡλίῳ μόνον τὰ σημεῖα γέγονεν, ἀλλ' οἷον ὅλη πρὸς τὸ ἀκαλλὲς καὶ ἀσυνηθὲς αὐτῇ μετακεχώρηκεν ἡ φύσις, σαφὲς ἂν γένοιτο θεοῦ λέγοντος διὰ φωνῆς Ἡσαΐου κτλ.* Vgl. über diese Schlussmethode oben S. 148. Die Zeichen auf der Erde, Feuer und Blut gehen dann auf den Krieg des Titus P. 230 D. Die hier für Joel 3 supponierte Reihe der Ereignisse ist freilich so verkehrt, dass die Pfingstwunder früher stehen als die Erwähnung der Passion, worauf Cyrill indessen keine Rücksicht nimmt.

Um so merkwürdiger ist es, dass er zu 4, 1 sieht, was viele Neuere nicht sehen wollen, dass hier nämlich das Exil vorausgesetzt wird, woraus er freilich nach seiner Hermeneutik nicht auf ein nachexilisches Zeitalter Joels zu schliessen brauchte, was die Neueren thun müssten.[2] Er sagt, nach dem Exile haben Haggai, Zacharja und Maleachi, auch wohl Ezra ab und zu, geweissagt und fährt fort: „Der vorstehende Wortlaut erwähnt ein Ereigniss, das nicht in den Zeiten der alten Propheten geschehen ist, sondern als nach der Freigabe unter Cyrus, Israel nach Judäa hinaufzog.“ Der Kampf im Thale Josaphat ist gegen die Samaritaner und Heiden geführt, die den Bau des Tempels und der Mauern hindern wollte P. 233 D, wie auch Theodoret deutet, der aber Gog als Miethstruppen einführt. Den „jüdischen“ Gedanken, es handle

1) Vgl. die Aufzählung der erfüllten Züge der Weissagung bei Theodor von Mopsueste, der auch den Mond mit einschiebt p. 139.

2) Ausgenommen diejenigen, die für Jesaj. 40 f. den bekannten Etagenbau glaublich machen wollen, wonach sich Jesajas vom Jahr 700 so lebhaft im Geiste fort versetzt fühlt nach 540, dass er dies in zweiter Instanz als seine Gegenwart empfindet, von und zu der er redet, als wenn er darin wirklich lebte. — Gott kann dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken, sollte er nicht Propheten erwecken können zu seiner Zeit? Nicht den Propheten des Exiles im Exile, wie den Jesaja in der Zeit des Hizqia? Welche unsägliche Künstelei um eines Nichts willen, welche psychologische Theorie zu Liebe einem nicht auf den ersten Blick durchsichtigen Redactionsverfahren!

sich um das Weltgericht und die Auferstehung der Todten, weist er ausdrücklich zurück P. 235 C und nennt ihn schwächliche Weiberposse (ὕθλος σαθρὸς καὶ γραώδης), weil die Prophetie berichte, dies Gericht im Thale Josaphat sei schon vorbei und habe den Nachbarvölkern und nur diesen gegolten. Welche ganz verkehrte Nüchternheit bei so laxer Hermeneutik, die es ihm alsbald P. 236 E gestattet, die im Texte ausgedrückte Geringschätzung gegen die Tyrer und Sidonier neben der Erwähnung der Griechen, auf die heillosen Häretiker abzulenken, „welche die Söhne der Kirche an die griechische Weisheit verschachern!" Gegen diese Kirchenfeinde gilt dann die Aufforderung zum Kampfe in Joel 4, 10, abgesehen von dem historischen Sinne in der Zeit Nehemjas P. 239 C. Die Verdunklung der Sonne und des Mondes behandelt er ähnlich rationalistisch wie Theodoret, der Ausdruck soll das Verdunkeltwerden des Geistes durch das unvorhergesehene grosse Unglück bezeichnen. Dann soll wieder der von Zion rufende Herr auf Jesus in der Auferstehung bezogen werden. P. 241 A.

Der Schluss kann natürlich nur auf die νοητὴ Ἱερουσαλήμ, das ist auf die Kirche gehen, wenigstens sofern es sich um die vollkommene Verwirklichung der Prophetie handelt, obwohl Cyrill auch dem Wortsinn sein Recht wiederfahren lässt, P. 242 B, 241 E. Im symbolischen Sinne sind dann wie bei Ephraem die von Wasser triefenden Berge und Hügel die Apostel und Frommen, wie Johannes der Täufer 243 A. Demgemäss ist es nicht unschön (οὐκ ἀκαλλὴς ὁ λόγος), wenn man den Bach der Binsen (χειμάῤῥους τῶν σχοίνων) von der Kirche versteht, in welcher der Herr gleich wie ein Fluss des Friedens gefasst ist, aber daneben sagt er, indem er den Bach wirklich denkt, der Prophet erwähne einen reich mit Binsen besetzten Bach, den andre für den Kidron hielten. P. 244 B. Die Verwüstung Aegyptens ist historisch auf die Eroberung durch Cambyses zu beziehen, aber daneben scheine eine geheime Zusage (κεκρυμμένη ὁμολογία) zu liegen, so dass unter Aegypten und Edom die Götzendiener zu verstehen sind, deren Vernichtung der Kirche verheissen ist. Dass hier noch einmal der ἑλληνικὴ ἀπάτη der Häretiker gedacht wird, kann nicht Wunder nehmen. Das unschuldig vergossene Blut Judas ist das der Kinder des Bekenntnisses, wie er in Erinnerung an die Etymologie von Jehuda sagt, also das der Christen, διερμηνεύεται γὰρ Ἰούδας ἐξομολόγησις. So gelangen wir auf dem Wege der Allegorie zur Vertauschung der Kirche mit dem vorchristlichen Judenthum, und sofort wird Assur als ein Bild des Satans verwerthet. Schliesslich gilt denn die ganze Restauration der νοητὴ oder besser der ἐπουράνιος Ἱερουσαλήμ.

Die vorstehenden Auszüge beweisen, dass man diesen drei alten Exegeten nicht gerecht wird, wenn man ihnen eine bestimmte und alleinige Deutung der Propheten zuschreibt, der sie nicht ernstlich und mit klarem Bewusstsein von der exegetischen Aufgabe nachstreben. Wortsinn, historische, messianische, apocalyptische Deutung (ἀναγωγή) und ethische und paraenetische Aneignung liegen hier aneinander, sie sollen nicht getrennt werden und keiner besteht auf seiner Meinung als der einzigen; Cyrill lässt es gern zu, dass ein andrer ἑτέρῳ τρόπῳ seinen Text sich auslegt.

Es erregt also eine falsche Vorstellung vom Textverständniss dieser Ausleger, wenn Credner p. 19 über Theodoret für die Einzelnheit richtig, für das Ganze aber ungenügend bemerkt, er verstehe Könige, halte aber daneben an der wirklichen Thatsache der Heuschreckenverwüstung fest, und wenn er von Cyrill nur bemerkt, er weiche nur wenig von der Deutung der Juden ab, die von Hieronymus aufbewahrt sei. Wünsche hat ihm das erstere einfach nachgeschrieben, über Cyrill aber gar kein Urtheil gegeben. Vgl. S. 44.

III. Hieronymus.

Nach diesen Exegeten, dem Syrer, dem Antiochener und dem Alexandriner stellen wir den alten Universalexegeten, der für seine Aufgabe die grösste mögliche wissenschaftliche Vorbereitung in seiner Zeit mitbrachte, den Hieronymus. Ihn als Vertreter der lateinischen Kirchenexegese anzusehen, das ist freiiich irrig, denn er hat gar keine eigne hermeneutische Theorie, sondern hat von allen eclectisch gelernt, und ist mehr die Vorrathskammer für abendländische Nachfolger, als Repräsentant der lateinischen Exegese um 400 p. Chr. Wie er die Juden gelegentlich missverstand, siehe oben S. 107 zu Joel 2, 13. Da auch er die vielfache Schriftdeutung zulässt, und daher allegorische und paraenetische Excurse nicht meidet, wovon wir übrigens kurz absehen, so heben wir nun die im engern Sinne exegetischen Theils seines Commentars heraus. Hieronymus schrieb den Commentar 406 p. Chr., Vallarsi praefatio zu Vol. VI der Opera Hieronymi, 1te Ausgabe. Die allgemeine Charakteristik gibt Diestel des A. T. in der christl. Kirche S. 97 f. — Im Joel zeigt sich sofort seine Vertrautheit mit den Juden, er theilt zu 1, 4 mit, diese verstünden unter den vier Heuschreckennamen vier nach einander auftretende, die Juden heimsuchende Welt-

mächte, die Assyrer, sodann die Babylonier, die Perser nebst Alexander und den Diadochen, endlich die Römer. Dieselben Völker, so setzt er hinzu, seien auch unter den vier Hörnern und den vier Wagen des Zacharja 1, 19; 6, 1 zu verstehen.[1] Daneben aber berichtet er zu 1, 6 nach jüdischer Meinung sei in Joels Zeit eine unbeschreibliche Heuschreckenmasse über Juda gekommen, was er schlechthin zu bejahen (liquido affirmare) nicht vermag, weil die Geschichtsbücher davon schweigen, jene erste Deutung aber auf die vier sich folgenden Weltreiche lehnt er thatsächlich ab, indem er die Heuschrecken nur auf ein Volk, und dann zwar auf die Babylonier-Chaldäer zu deuten geneigt ist. Seine Worte sind: Tantum dicimus, quod sub metaphora locustarum hostium describatur adventus, sive Assyriorum et Babyloniorum, qui tunc (d. h. zur Zeit Joels) imminebant: sive Medorum atque Persarum, qui post futuri erant: sive Macedonum, quos multo tempore post fuisse cognovimus: sive ultimo Romanorum, de quibus supra diximus. Licet nunc nobis magis de Babyloniis dici videatur atque Chaldaeis, quorum crudelitas in populum feritasque describitur. . . Für seine Person nimmt also Hieronymus jene Weltreichdeutung grade nicht an, so dass Wünsche in der Einleitung seines Commentares nicht hätte sagen sollen, Hieronymus denke an die vier danielischen Weltreiche, aber in ihrer kirchlich recipierten Fassung. Ob er der erste ist, wie Wünsche weiter sagt, der auch die eigentliche Fassung der Heuschrecken „wenigstens für zulässig erachtet" sieht der Leser aus den Auszügen aus Theodoret und Cyrill, aber er erachtet sie gerade nicht für wahrscheinlich, sondern deutet Alles auf die Babylonier. Dies ergibt sich namentlich aus der Deutung von Cap. II, wo es heisst: Rursum per metaphoram locustarum describitur impetus Chaldaeorum etc. Und weiterhin: Quodque infert: Velut populus fortis praeparatus ad proelium, rursum ad locustas refert, ut non quasi de hostibus sed quasi de locustis referre videatur, et tamen dum locustas legimus Babylonios cogitemus. Man sieht die Berichterstattung Wünsches ist ungetreu, Hieronymus sagt sogar: Hoc de locustis dicitur, ut de hostibus intelligatur.

Weiter macht Hieronymus die gute Bemerkung über die durchaus zweideutige Ausdrucksweise im Joel, die die Quelle aller der exegetischen Misère ist, die sich an das kleine Buch anheftet: Narratur impetus hostium sub figura locustarum: et rursum sic de ipsis locustis dicitur, quasi hostibus comparentur, ut quum locustas legeris hostes cogites, quum hostes cogitaveris redeas ad locustas. Wie wenig scharf

1) Vgl. oben Theodors Aeusserung S. 137.

er aber auf eine zusammenhängende und einheitliche Auffassung des Propheten aus ist, das ergibt sich aus seinen Bemerkungen zu 1, 8 f. Hier lässt er neben der Deutung von locustarum sive hostium multitudo, die die Felder verwüstet, auch folgende offen: Possumus haec eadem et post adventum dicere Salvatoris accidisse populo Judaeorum, quando pari furore clamantes dixerunt: „Crucifige, crucifige talem, non habemus regem nisi Caesarem," quando circumdata est Jerusalem ab exercitu et in tantam necessitatem venerunt famis et pestilentiae, ut filiorum necdum maturis corporibus vescerentur: et sacrificia universa sublata sunt, et confusum est gaudium a filiis hominum, quia gaudium recipere noluerunt, de quo angelus loquitur ad pastores: Annuntio vobis gaudium magnum etc. Dies soll wirkliche Meinung des Propheten nach dem Litteralsinne sein, denn er scheidet sofort von dieser Deutung eine andre, die er juxta ἀναγωγήν nennt.

In 1, 15 findet er den dies judicii, an dem keine Reue mehr hilft, und nennt diesen dies retributionis omnium delictorum den Tag, von dem alle Propheten geschrieben haben, also das letzte Gericht, um aber diese Auslegung selbst sofort wieder umzubiegen, denn quod specialiter de die judicii diximus, specialiter referamus ad tempus judaicae captivitatis, quando Jerusalem capta, templumque destructum est, womit er das erste Exil meint. Auch zu 2, 12 f. spricht er sich deutlich genug aus: per translationem locustarum adventum nuntiat Chaldaeorum et quae mala ventura sint populo, ja er fühlt, dass in den Worten 2, 17 et ne des haereditatem tuam in opprobrium, ut dominentur eis nationes, ein wichtiger Fingerzeig für das Verständniss des Ganzen liegt, aber er ist unfähig ihn zu benutzen. Zwar sagt er apertum est aenigma quod latebat, aber welche Völker gemeint sein könnten, ist ihm völlig unklar, er wickelt sich mit der Phrase heraus: Possumus nationes interpretari et adversarias potestates, quae quamdiu non agimus poenitentiam dominantur nostri et exprobrant et dicunt: Ubi est Deus eorum? Ohne verwerfendes Urtheil fügt er dann noch bei, dass die Juden istum locum ad Gog et Magog referunt, saevissimas nationes, quas in ultimo tempore contra Israel dicunt esse venturas, was für uns sehr interessant zu erfahren ist, und den Hieronymus zu einer bessern Auslegung hätte treiben können.

Der צפוני ist ihm, — wieder unbestimmt — Assyrius atque Chaldaeus, qui ab Aquilone est, aber dass es sich hier um menschliche Feinde handelt, das sagt Hieronymus sehr bestimmt: Saepe commonui sub translatione locustarum describi impetum Chaldaeorum, quo Judaea vastata est. Itaque servat metaphoram et juxta situm provinciae sic

loquitur, quasi non de hostibus sed de locustis referre videatur.[1] Um so seltsamer scheint es, dass er unter den vernichteten Nordländern alsbald die Assyrer Sanheribs verstehen will, da er bisher alles von den Babyloniern oder Chaldäern gedeutet hat, während er doch den Joel vor die assyrischen Zeiten setzt,[2] also alles hätte auf die Assyrer beziehen können. Dagegen entnimmt er dem Umstande, dass die Heuschrecken mehr vom Osten als vom Norden kommen (magis Auster quam Aquilo consuevit adducere), während sie hier vom Norden gekommen wären, ein Argument dafür, dass der Prophet die Assyrer und nicht natürliche Heuschrecken gemeint habe: quoniam de Assyriis loquebatur, locustarum ponens (d. h. bei Seite lassend) similitudinem, ideo Aquilonem interposuit, ut non veram locustam, quae ab Austro venire consuevit, sed sub locusta intelligamus Assyrios atque Chaldaeos. — Die neuesten Ausleger argumentieren umgekehrt, weil es Heuschrecken sein müssen, die der Prophet bezeichnet, und keine Völker sein können, so muss צפוני Heuschrecken bezeichnen, die ja auch einmal von Norden kommen können. Vgl. über diese höchst unzulängliche durch petitio principii gewonnene Erklärung oben S. 41.

Die Analogie der Joelschen Heuschrecken mit der ägyptischen Plage bemerkt Hieronymus zu 2, 22, aber er gibt der Bemerkung wie Ephraem keine Folge.

Ueber die Beziehung von 2. 28 (3, 1) auf die Pfingstgabe kann dem Hieronymus kein Zweifel sein, aber er fühlt zugleich die Schwierigkeiten, die durch diese Auffassung für die Fortsetzung und das Ganze der Prophetie entstehen, und er hat eine Art von Bewusstsein davon, dass die Methode aus den Schwierigkeiten wenigstens scheinbar herauszukommen keine andre ist, als die Vertauschung der Zeiten und Subjecte, indem durch geistige Deutung dasjenige in die erste Parusie Jesu

1) Interessant ist die Fortsetzung der Stelle, die mittheilt, dass zur Zeit des Hieronymus bei einem Heuschreckeneinfalle das Gebet des Joel in Jerusalem gehalten ist. Sie lautet: Etiam nostris temporibus vidimus agmina locustarum terram texisse Judaeam, quae postea misericordia Domini, inter vestibulum et altare, hoc est inter Crucis et Resurrectionis locum, sacerdotibus et populis Dominum deprecantibus atque dicentibus: Parce populo tuo, in mare primum et novissimum praecipitatae sunt. Die Bemerkung, dass in Hieronymus' Zeit die Stelle des Kreuzes und die der Auferstehung verschieden und bestimmt waren, verdient die Aufmerksamkeit der Topographen Jerusalems.

2) Er sagt: Non multo post tempore quam haec prophetata sunt, ... centum octaginta quinque millia Chaldaeorum sub rege Ezechia in una nocte Angelo saeviente percussa.

zu verlegen ist, was die Juden fleischlich am Ende der Zeiten erwarten.[1] Dies ist ein Lichtblick in seiner Auslegung, der nur zu bald

1) Hier ist der Platz, die neue Auslegung anzuführen und zu vergleichen, welche den Schein erwecken möchte, als sei sie besonders kirchlich, ich meine die Hengstenbergs, und welche doch sich der Natur des Textes nach in gröbliche Widersprüche verwickelt und verwickeln muss. — Hengstenberg selbst hat Christol. I 375 behauptet, das בראשון 2, 23 stehe in genauer Beziehung zu dem אחרי־כן 3, 1, die Sendung des Lehrers der Gerechtigkeit habe eine doppelte Folge (im chronologisch. oder causalen Sinne?) zuerst der Ausgiessung des leiblichen Regens . . . darnach die Ausgiessung des geistigen Regens, die Sendung des heiligen Geistes. — Der Lehrer der Gerechtigkeit ist dann nach Hengstenberg S. 378 nicht ausschliesslich auf Christus zu beziehen; die sehr unbestimmte und elastische Erklärung lautet: „Dass wir hier (in dem המורה לצדקה) nicht ein gewöhnliches Collectivum vor uns haben, zeigt die Parallelstelle des Jesajas 30, 19, nach welcher in dem Lehrer die Herrlichkeit des Herrn offenbar werden soll, was auf eine Vielheit menschlicher Lehrer ebenso wenig passt als auf einen einzelnen," — wogegen ich meine, dass der Wortlaut את־המורה sehr deutlich auf einen einzelnen hinweist, denn wenn es nicht auf eine Vielheit und nicht auf einen einzelnen passt, worauf passt es dann? Doch ich vergesse, es heisst: Vielheit menschlicher Lehrer, und darauf kommt es an. Allein hat Joel etwas vom Gegensatz der menschlichen und des gottmenschlichen Lehrers gesagt? Nein! Der Ausleger schiebt diese Distinction ein, und wenn man sich dieselbe nicht octroyieren lässt, wie man dies bei gewissenhafter Auslegung nicht darf, dann zerfällt die ganze Argumentation mitsammt dem Ergebniss. Hier werden zwei Fragen aufgeworfen, ob המורה ein Collectivum, und ob es ein menschlicher Lehrer sei, die rein vexirend sind und nicht aufgeworfen werden dürfen. Doch weiter: „Dass wir hier nicht ein gewöhnliches Collectivum vor uns haben . . . zeigt die Grundstelle Deut. 18, 18, 19, wo die Zusammenfassung der Propheten in eine ideale Person darin ihren Grund hat, dass die Idee des Prophetenthums dereinst in einer wirklichen Person ihre vollkommne Realisierung finden sollte;" — wir haben hier eine vollkommne Verwirrung vor uns, denn erstens woher weiss Hengstenberg, dass Deut. 18, 18 die Propheten in eine ideale Person zusammengefasst sind, und dass nicht das gemeint ist, was der Text wirklich sagt: Einen Propheten wie dich werde ich ihnen erstehen lassen aus der Mitte ihrer Brüder? Ein Prophet „wie du" ist ein Prophet und nicht eine Zusammenfassung der Propheten in eine ideale Person. Nachdem nun auf dem Wege orakelnder Willkür der Satz erschlichen ist, dass hier im Deut. 18, 18 eine Zusammenfassung der Propheten in eine ideale Person vorliegt, müssen wir noch lesen, dass dieser falsche Satz, dieses in der Realität als non ens zu bezeichnende imaginäre Factum uns durch die göttliche Providenz so begründet wird: „Weil es in Gottes Rathe beschlossen lag, in Jesus die Idee des Prophetenthums zu verwirklichen, so sind in Deut. 18, 18 die Propheten in eine ideale Person zusammengefasst." Das sind Windbeuteleien, aber keine Gründe, wir müssten denn annehmen, der Erfinder dieser Gründe erfreue sich besondrer Mittheilungen über die Motive, wegen derer der biblische Wortlaut so oder

wieder sich verdunkelt, da er nicht bemerkt, dass die angeblich fleischliche Erwartung der Juden doch zugleich die eigne des Propheten selbst

anders inspiriert ist. Weiter aber, wie passt diese Erörterung über Deut. 18, 18 zu der Frage, um derentwillen sie angestellt ist? Nach dieser Erörterung hätten wir in Deut. 18, 18 die Zusammenfassung der Propheten in eine ideale Person, mit andern Worten der נביא ist ein Collectivum, und nun lautet doch Hengstenbergs Satz: Dass wir hier nicht ein gewöhnliches Collectivum vor uns haben, [der Gegensatz dazu wäre ein ungewöhnliches oder gar keins] zeigt Deut. 18, 18, wo wir nach Hengstenberg grade ein Collectivum haben, der Wahrheit nach freilich grade kein Collectivum. Wir blicken hier in einen wahren Abgrund von Verworrenheit, welche sich mit pythischer Vermessenheit paart, aber solche Manier imponiert dem stumpfen Sinn, der der Analyse nicht gewachsen ist.

Als drittes Argument dafür, dass Joels המורה kein gewöhnliches Collectivum ist, wird angeführt „der Stand der messianischen Hoffnungen in der Zeit Joels und die überschwengliche Grösse desjenigen, was hier an die Erscheinung des Lehrers zur Gerechtigkeit geknüpft wird.“ Nun fragen wir, was ist denn Joels המורה, da uns Hengstenberg nur sagt, was es nicht ist. Es ist kein Collectivum und doch ein Collectivum, aber kein gewöhnliches; war denn etwa der Stand der messianischen Hoffnung in der Zeit des Joel dieser, dass ein ungewöhnliches Collectivum als Messias erhofft wurde? Etwas anderes ist doch aus Hengstenbergs Aussage über den Stand der Messiashoffnung nicht abzuleiten, und sein weiterer Zusatz, dass der Messias als Lehrer erscheint (nach Gen. 49, 10. Deut. 8, 2. Jes. 55, 4 und dem Hohenliede), ist zwar abgesehen von der letztern Belegstelle und Gen. 49, 10 recht bekannt, hilft uns aber gar nichts dazu, wenn wir uns bemühen, von dem ungewöhnlichen Collectivum uns eine Vorstellung zu bilden. Kommt nun seinerseits Hengstenberg zu der Conclusion, dass in dieser Fassung, d. h. in der Fassung nicht als ein gewöhnliches Collectivum, also als ein ungewöhnliches oder gar kein Collectivum, die Erklärung des המורה von dem idealen Lehrer [von welchem?] wohl [aber doch nicht sicher] der ausschliesslichen [also ist Jesus in das Collectivum eingeschlossen] Beziehung auf Christum vorzuziehen ist, so kommen wir unsererseits zu dem Ergebniss, dass diese Deutung völlig unpräcis ist, dem Artikel und dem determinierenden את nicht gerecht wird und auf einer Summe von ganz haltlosen Scheingründen ruht.

Dies war voranzuschicken, um nun des Weiteren verständlich zu machen, mit welchen Trugkünsten Hengstenberg im Widerspruche mit sich selbst die Stelle von der Geistesausgiessung deutet.

Wir sahen, nach ihm folgt auf den Lehrer zur Gerechtigkeit erstens der leibliche, dann der geistliche Segen, und darin hat er Recht, wie wir S. 70 gesehen haben.

Wer ist nun der Lehrer? Wir bekommen keine präcise Antwort, noch weniger eine Zeitbestimmung für sein Auftreten, dem sich jene Folgen doch nothwendiger Weise auch chronologisch anreihen müssen. In Wahrheit sollen wir nun nach Hengstenberg unter dem idealen Lehrer die ganze Reihe der prophetischen Offenbarung denken, wenn das nicht sein Sinn ist, dann hat er

ist, so dass er mit seiner geistigen Deutung seinen Text nicht auslegt, sondern verkehrt und verdreht. Ich setze die bezeichnenden Worte

gar keinen. Dieser „ideale Lehrer“ kommt nun in der Zeitfolge vieler Jahrhunderte. Hinter ihm soll der leibliche Regen und Segen kommen, ergibt sich aber daraus eine vollziehbare Vorstellung? Ist die Fruchtbarkeit des Landes, die Joel von der Zeit nach dem Weltgerichte erwartet, nach dem Auftreten dieses „idealen Lehrers“ oder auch nur gleichzeitig und seinem Auftreten parallel gekommen? Kann man, indem man für die umschreibenden Ausdrücke die wirklichen einsetzt, vernünftiger Weise den Joel sagen lassen: Nach dem Auftreten der gesammten Reihe der Propheten wird Gott Regen senden, Frühregen und Spätregen? Das aber sagt Joel nach Hengstenberg.

Hinter dem leiblichen Regen folgt der geistliche, die Geistesausgiessung. Von dieser lehrt Hengstenberg S. 380: „Ihrer Endbeziehung nach geht die Verheissung auf die messianische Zeit, aber deshalb darf man die Beziehung auf die Vorstufen nicht ausschliessen.“ Auch hier wieder sophistische Distinction, von der der Text nichts weiss; grade das ist für Joel's Zeit und Standpunkt das Charakteristische, dass er durch einen äusserlichen Act Gottes, durch eine Mittheilung von aussen, mit einem Male (אחרי־כן) die Aenderung im Wesen des Volkes verheisst; dagegen octroyiert uns Hengstenberg erstens eine Endbeziehung, sodann Vorstufen der Geistesausgiessung, die wir neben der Endbeziehung gleichfalls geweissagt finden sollen. Man sieht nun wohl, wie Hengstenberg den Joel auffasst, respective verdreht, denn nach ihm sagt Joel: Gott wird euch eine Reihe von prophetischen Männern senden, das wäre das ungewöhnliche Collectivum, sodann leiblichen Segen, endlich den Geist — aber nein nicht endlich, sondern neben und durch die prophetischen Männer, also nicht nach ihnen, sondern gleichzeitig mit ihnen, bis endlich in der Pfingsterfüllung die letzte Endbeziehung der Weissagung gefunden wird. — Dabei ist natürlich vorausgesetzt, dass Joel einer der frühesten Propheten ist, denn wenn die Wahrheit, dass er der letzte oder vorletzte ist, erkannt ist, kann man ihn füglich nicht mehr das ungewöhnliche Collectivum von Propheten weissagen lassen. Andrerseits wird auf die Frage wann, wo und wie denn eigentlich der leibliche Segen der Fruchtbarkeit gespendet sei, zunächst gar nicht geantwortet, sie wird ignoriert, weil sie die ganze schöne Deduction zerstört. Nach allem bisherigen müssten wir annehmen, der leibliche Segen komme vor der Geistesausgiessung, aber wir irren uns schon wieder und werden belehrt: „Aus der schon nachgewiesenen [übrigens nach S. 71 falschen] Beziehung des אחרי־כן auf das בראשון in C. 2, 23 erhellt, dass dasselbe nicht sowohl eine Bestimmung der Zeit, als der Rangfolge gewährt. Unter den beiden Folgen der Sendung des Lehrers zur Gerechtigkeit bietet sich dem Propheten zuerst die niedere, dann die höhere dar.“ Hier gerathen wir denn freilich in einen Sumpf von Sophismen: zuerst und alsdann drückt die Rangfolge aus, was der gemeine Verstand nur so auffassen kann, dass das, was zuerst steht, also der Regen, den ersten Rang einnimmt, und das was folgt, also die Geistesausgiessung, den zweiten. Aber wenn wir das so auffassen, sind wir leider abermals im Irrthum, denn darum handelt es sich gar nicht, vielmehr bietet sich dem Propheten, — als ob das sich Bieten von der Rangfolge abhienge, — zuerst die niedere, dann die höhere dar. Dabei lassen wir

hierher: Videor mihi a principio usque ad hunc locum (3, 1 hebr.) textum servasse sermonis. Laboris est maximi quomodo quae

die Vorfrage ganz aus dem Spiele, mit welchem Rechte gesagt wird, dass aus der „nachgewiesnen" Beziehung des אחרי־כן und בראשון, erhelle, dass es eine Rangfolge bezeichne. Gesetzt, die Beziehung wäre richtig, so ergäbe sich eine Folge, die Behauptung, dass diese Folge den Rang und nicht die Zeit betreffe, ist und bleibt eine Erschleichung, die obendrein nichts nutzt, da die Folge nicht nach dem Range, sondern danach bestimmt wird, in welcher Reihe die beiden Folgen dem Propheten sich bieten.

Wenn wir nun meinen, wir wären über den Sinn des בראשון und אחרי־כן aufgeklärt, trauen wir unsern Augen kaum, wenn wir die Fortsetzung Hengstenberg's lesen: „Die Zeitbestimmung ist nicht das wesentliche; sie dient nur zur Veranschaulichung des Sachverhältnisses, der Steigerung der göttlichen Wohlthaten. Freilich lässt sich die Erfüllung auch zeitlich nachweisen. Dem Volke wurden, nach der Chaldäischen Zerstörung die leiblichen Segnungen früher wieder zu Theil, ehe die Haupterfüllung der Verkündigung der Ausgiessung des Geistes eintrat, vgl. Joel 2, 25 – 27 mit Ps. 107, 33 — 42." So haben wir denn nicht nur Rangordnung, sondern auch Zeitordnung, freilich so, dass das nach der Rangordnung höchste nach der Zeitordnung das zweite ist und umgekehrt, und überdies wird in der nachexilischen Restauration, wo die Israeliten nicht grade Hungers gestorben sind die Erfüllung von Joel 2, 25—27 „nachgewiesen." Ein trefflicher Nachweis! Nach Hengstenberg sind die vier Heuschreckengattungen die vier Weltreiche, deren letztes das römische ist; nun sagt Joel 2, 25, Gott wolle die Jahre ersetzen, welche die vier Heuschreckenarten, historisch genommen also einschliesslich der Römer, gefressen haben: der leibliche Segen müsste demnach der Römerzeit folgen, denn was diese verwüstet haben, soll mit ersetzt werden; — trotz alledem legt Hengstenberg den Ersatz durch leiblichen Segen nicht nur vor die Zeit der Römer, sondern sogar vor die Zeit Alexanders und der Seleuciden! Das gleiche gilt für die Geistesausgiessung, die nach den vier Heuschreckenarten, also nach der Römerzeit eintreten soll gemäss Hengstenbergs Deutung der Heuschrecken, Hengstenberg belehrt uns dagegen: „Die Haupterfüllung müssen wir zur Zeit der vierten erwarten," während die vorausgehenden Nebenerfüllungen durch das ungewöhnliche Collectivum der Propheten schon früher fallen. Mit den בראשון und אחרי־כן wird hier eine wahre Taschenspielerei vorgenommen.

Mag dem Leser dies Specimen der Noth und Kunst aus der neumodischen apologetischen Exegese des Joel genügen, dessen spröder Text auch diesen pythischen Sprüchen, die aus lauter Sophismen, Erschleichungen und Willkührlichkeiten zusammengesponnen sind, sein Damnamus entgegengestellt. Wahrlich besser und ehrlicher sagt Calov nach Hengstenbergs eigner Anführung: Quamquam in festo illo Pentecostes vaticinium adimpleri illustri ratione coeperit, non tamen ad illum actum sollennem tantum pertinet sed universum statum novissimorum temporum vel novi testamenti concernit, more aliarum promissionum generalium; — und bewährt hat sich des Hieronymus Urtheil, über die Schwierigkeiten dieses Textes bis auf diese Stunde. Fragen wir aber nach dem principiellen Fehler in der Hermeneutik, der solche Missgeburten von

sequuntur, his quae nunc disserimus, coaptanda sint. Alius dicit, quae generaliter in ultimo tempore repromissa sunt, nunc ex parte completa.... Alius vero Apostolicae asserit consuetudinis,... ut quidquid utile audientibus esse cernebant, et non repugnare praesentibus, de alterius temporis testimoniis roborarent, non quod abuterentur audientium simplicitate et imperitia, ut impius calumniatur Porphyrius, sed juxta Apostolum Paulum praedicarent opportune importune, et sequentes regulam Prophetarum (d. h. die Norm für die Auslegung der Propheten), quidquid Judaei in ultimo tempore sibi carnaliter repromittunt, spiritualiter in primo adventu Domini Salvatoris dicerent esse completum: maxime quum et illi, et nos, quae promissa sunt, in Christo (d. h. hier im Messias, nicht Jesus) dicamus esse complenda, in hoc tantummodo discrepantes, quod illi futura contendunt, nos jam facta convincimus: de quo in his quae sequuntur plenius disserendum est. Dass sich aber nach diesem Canon Joel nicht auslegen lässt, ist sehr begreiflich, und woran man scheitert von Hieronymus selbst zu 4, 1 richtig bemerkt worden. So soll denn alsbald der dies Domini magnus et horribilis der Tag der Auferstehung sein, oder der des Weltgerichtes, das erstere ist chronologisch unmöglich, denn er steht nach der Pfingstverheissung 3, 3 hebr., das zweite gegen den eben aufgestellten Canon, da dies keine geistige Deutung auf die erste Parusie wäre, sondern eine grade so fleischliche wie die der Juden. Die Schwierigkeit der ganzen Behandlung kommt dem Hieronymus deutlich zum Bewusstsein, wo er über 2, 32 (3, 5) redet. Joel's Text lautet hier: Quia in monte Sion et in Jerusalem erit salvatio, sicut dixit Dominus: et in residuis quos Dominus vocaverit, woran sich 3, 1 (hebr. 4, 1) schliesst: Quia ecce in diebus illis etc. Er sieht hier, dass alles, was verheissen wird, in einer Zeit erfüllt sein muss, dass zeitlich zu trennen durch den Wortlaut verboten ist, und darum sagt er in der Erklärung: Locus hic difficillimus est et multiplicem recipiens explanationem (d. h. er muss gedreht werden), ut sub tropologia (d. h. trotz der Drehung stimmt es nicht) omnia, quae dicta sunt, ad illa tempora referamus ad quae Petrus et Paulus Apostoli retulerunt,[1] hoc est, quando passus est Dominus et

Auslegungen erzeugt, so liegt auf der Hand, dass es die den Ausleger nie verlassende Reflexion über die nachzuweisende Erfüllung ist, der der Text geopfert wird. Der Text darf nicht sagen, was er sagt, damit er etwas aussage, dessen Erfüllung man, wenn auch noch so erbärmlich, glaubt nachweisen zu können.

1) Nämlich Petrus in Act. 2 aber wo Paulus? Nach Hieronymus in Röm. 10, 13, wo Paulus die Joelstelle ad tempus Dominicae passionis beziehe, die eben darum auf den Auferstehungstag gehen müsse.

resurrexit. Neque enim fieri potest ut superiora (d. h. bis 3, 5) in tempore passionis, et quae sequuntur (d. h. 4, 1 f.) intelligamus in die judicii, maxime quum sequatur: Ecce in diebus illis et in tempore illo, et iste versiculus, praecedentibus inferiora connectens, uno dicat cuncta tempore perpetrata. Diese Einsicht hebt Hieronymus weit über die früher besprochnen Exegeten hinaus, aber indem er nun eine Einheit zu gewinnen strebt, wird er zur Umdeutung gezwungen, d. h. er kann dem Wortlaute des Textes nicht gerecht werden, er vermag ihn nicht wirklich zu verstehen. Daher sagt er: Dicamus ut polliciti sumus, primum juxta anagogen prioribus posteriora jungentes, eadem si poterimus ad diem judicii referre tentabimus,[1] und demgemäss deutet er das letzte Capitel Joels wesentlich auf die Zeiten des jüdischen Krieges gegen Vespasian und Titus.

Nach Gründung der Kirche (salvatis credentibus in monte Sion) versammelt Gott die Völker, die nicht glauben wollen, und führt sie in's Thal Josaphat, um mit ihnen zu rechten, weil sie Juda getheilt haben. Diese adversariae nationes werden alsbald in principes mundi illius et rectores tenebrarum umgewandelt, die pueros posuerunt in prostibulum, ut virilem cogerent mutare naturam, worüber Paulus Röm. 1, 24 gesprochen hat, und die die Mädchen für einen Trunk Wein verkauften, indem sie die Befriedigung der Kehle der Wollust vorzogen. Die Erfüllung findet Hieronymus in der Zeit des Vespasian, Titus und namentlich des Hadrian, setzt aber sogleich hinzu, wolle man dies auf den letzten Gerichtstag beziehen, so bedeute es, dass alle, die gerettet werden, in der Kirche oder in dem himmlischen Jerusalem gerettet werden, so dass hier wieder die historische Deutung umgebrochen wird.

In 4, 4 — 6 schwankt er haltlos zwischen der jüdischen Deutung, welche die Bedrohung von Tyrus und Sidon und Galiläa auf die Zeit beziehe, in welcher die Juden von den Römern besiegt waren, und jene

1) So der Text bei Vallarsi Tom. VI p. 205 in der ersten Ausgabe Verona 1734—42. Die Stelle ist lückenhaft, lässt aber erkennen, dass die Verbindung der Theile im Joel durch anagoge hergestellt werden soll, womit die folgende Ausführung stimmt. Die Anmerkung bei Vallarsi sagt: Victorius restitui vult locum praeposito heic (d. h. nach dicamus) puncto, inductaque mox et copula. Letztere vor eadem. Victorius ist Marianus Victorius von Reate, Bischof von Ameria der Scholia in Hieronymi epp. Rom. 1576. 71. 72 herausgab, in denen er gegen Erasmus' Ausgabe polemisierte. Walch Bibliotheca patristica 2. editio von J. T. L. Danz Jena 1834. p. 358. Derselbe besorgte auch eine Ausgabe der Werke des Hieronymus in neun Bänden fol. Rom. 1565, Danz-Walch l. l. p. 73.

das „Volk Gottes“ verfolgten, und zwischen der geschichtlichen Beziehung auf die Chaldäer Nebukadnezar's, die die heiligen Gefässe geraubt hätten. Er entscheidet sich dann folgender Maſsen: Sed quia post diem Domini magnum et horribilem haec futura dicuntur, quae Apostoli in resurrectione (lies resurrectionem) Domini interpretantur, et Hebraei in futurum judicii tempus differunt,[1] magis de Romanis est intelligendum. Titus habe ja die Gefässe des jerusalemischen Tempels in den neuerbauten Tempel der Pax nach Rom gebracht, und damals seien auch jüdische Sclaven an die Griechen verkauft. Man sieht, hier ist das Compromiss zwischen der historischen und eschatologischen Fassung nach Anleitung neutestamentlicher Aussagen geschlossen, aber Hieronymus fühlt sich dabei nicht wohl, denn juxta coeptam tropologiam, deutet er Tyrus u. s. w. auf die, welche die Kirche ängstigen und verfolgen, und hat von seinen jüdischen Lehrern genug midraschische Methode erlernt, um sich an den Spinneweben der Etymologie aus dem Sumpfe zu ziehen. Tyrus, צֹר bedeutet die, qui tribulant et persequuntur, so von צרר, Sidon צידן die zu Tode hetzen (von צוד) endlich Philistäa und Galiläa sind die, welche bibentes sanguinem corruunt, sive volutantur in coeno, was aus נפל und שתה (פל-שתים) und aus גלל zusammenphantasiert ist. Das den Juden geraubte Gold und Silber sind dann die goldnen Worte der Schrift u. s. w., die Verkäufer der Kinder Judas und Jerusalems an die Griechen sind die Häretiker, welche die Christen der griechischen Weisheit resp. dem griechischen Heidenthum Preis geben, was auch Cyrill vorbringt u. s. w.

Zu 4, 7—8 weisst er die jüdische Fassung zurück, nach welcher die Juden „träumen“ Gott werde sie sammeln und nach Jerusalem zurückführen und ihnen eigenhändig die Römer und Römerinnen übergeben, um sie zu verkaufen. Gleicher Ansicht, so bemerkt er, sind die christlichen Chiliasten, er aber selbst rationalisiert die Worte trotz dem modernsten philosophischen Theologen: Nos autem dicamus, quod et suscitavit[2] Dominus post adventum suum, et quotidie suscitat et suscitaturus est eos, quos varius error eduxerat e finibus suis. Pulchreque suscitabo ait, quia suscitabit quasi jacentes et corruentes, ut qui jacebant in haeresi, stent in ecclesia, reddens haereticis quod fecerant etc.

Ueber die Aufforderung zum Kampfe 4, 9—10 führt Hieronymus zwei Ansichten an, die eine ist die, diese Aufforderung ergehe an die

1) So eben aber erhielten wir eine andre Deutung der Hebräer.

2) Der Joeltext lautet: Ecce ego suscitabo eos de loco in quo vendidistis eos etc.

heiligen Völker, um für das Volk Gottes zu kämpfen, die zweite ist die umgekehrte, wonach die Heiden aufgefordert werden, sich gegen Israel kampffertig zu machen, was die Juden und Theodor von Mopsueste, [1] und Hieronymus mit ihnen für richtig erachtet, und wobei die Juden sich versprechen, diese Aufforderung sei darum gesprochen, damit die anrückenden Heiden an Jahve's Macht zerschellen. [2] Aber statt nun wirklich den Versuch einer ordentlichen Deutung zu machen, ist er sofort mit der coepta tropologia bei der Hand und versteht die gentes daemonum, et eos qui quotidie contra ecclesiam dimicant, et in ultimo qui sub Antichristo adversum sanctos Domini pugnaturi sunt [3]

Gleiches Schwanken findet sich auch über 4, 12—13, wo die Juden, nach Hieronymus Mittheilung unter den versammelten Völkern Gog und Magog schon damals verstanden, die ultimo tempore, quando Jerusalem fuerit instaurata, sub mille annorum imperio (dies ist christlicher Zusatz) contra Dei populum esse venturos etc. Denn die andern Ausleger denken einerseits dies Gericht in bonam partem, man sieht nicht recht, wie das gemeint ist, andrerseits sagen sie, es sei dies das abschliessende Gericht über die Völker. Die Stelle ist unklar, wie

2) Die Stelle bei Theodor von Mopsueste lautet zu 4, 9—12: *Ἅπαντες δὴ, φησὶν, ὁπόσοι ταύτην ἔχετε τὴν γνώμην κατὰ τῶν ἐμοὶ προςηκόντων, μετὰ πολλῆς συνάχθητε σπουδῆς· συγκροτήσατε δὲ πρὸς αὐτοὺς τὸν πόλεμον· καὶ δὴ καὶ τὰ τῆς γεωργίας ὄργανα εἰς ὅπλων μετάθετε χρῆσιν, ὡς ἂν ἀρκοῦντα μὲν ἔχοιτε τὰ ὅπλα τῷ πλήθει τῶν ἐπιόντων. διὰ πλειόνων εὔκολον ὑμῖν εἴη, καθὰ προῄρησθε, πάντων ἐργάσασθαι τῶν Ἰσραηλιτῶν τὴν ἀπώλειαν.*

2) Ob die Aufforderung an die Heiden oder Juden gerichtet ist, wird noch heute gefragt. Hitzig, Credner, Keil nehmen das erstere an, Wünsche richtig das zweite, und damit keine Möglichkeit unversucht bleibe, Meier S. 168 beides: nun fordert der Prophet beide Partheien auf, sich im Kampfe zu messen. Zwischen Credner und Hitzig waltet der Unterschied, dass jener mit dem קראו זאת בגוים die Heiden selbst angeredet sein lässt, was Hitzig mit Recht ablehnt, weil ja die גוים benachrichtigt werden sollen, um statt dessen als zum Reden aufgeforderte, die Herolde der Heiden unterzuschieben, wie David Qimḥi thut, die aber nicht genannt sind. Verfolgt man nun den Gedanken, dass die גוים selbst nicht aufgefordert werden können, den גוים etwas zu verkünden, Herolde aber nicht vorhanden sind im Texte, so ergibt sich die zweite Alternative (Wünsche's Fassung) von selbst als einzig mögliche.

3) Weit besser bleibt immerhin die Ausführung des Theodor von Mopsueste, der die heidnischen Völker so untereinander selbst in Kampf gerathen lässt, dass die Juden gar nicht mehr nöthig haben gegen sie zu ziehen (*ὥστε τοῖς τὴν Ἰουδαίαν οἰκοῦσιν ὑμῖν μὴ πολέμου δεῖν.*) In diesem Gedanken liegt ein Stück richtiger Fassung vor, die Juden sind eben nur Zuschauer bei dem Wirken Jahve's: *Ἐπειδὴ ὁ πόλεμος τῇ δυνάμει κατορθοῦται ἐμῇ . . . ὑμᾶς (τοὺς Ἰουδαίους) χρὴ παρόντας ὁρᾷν κτλ.*

überhaupt gegen das Ende hin sich manche Spuren von der Flüchtigkeit zeigen, mit der Hieronymus wohl sehr rasch diesen Commentar geschrieben hat.

Die Deutung der Berge und Hügel 4, 18 auf Propheten und Apostel modificiert er, behält aber die Allegorie bei, mons ist, qui ad virtutum excelsa pervenerit, und qui necdum ad perfectionis culmen ascenderit der ist collis. Die vom Hause Gottes ausgehende Quelle ist die Kirche, von der auch Zacharja 14 und Ezechiel 47 am Ende ihrer Bücher gesprochen haben. Die jüdische Deutung von der Verwüstung Aegyptens und Edoms, die wir oben S. 60 als Beleg für die Verbreitung der typischen Betrachtung angeführt haben, weist er zurück, da die Auslegung der Idumäer als Römer willkürlich sei, ohne zu bedenken, dass er eine ebenso grosse Willkür an die Stelle setzt. Miṣrajim nämlich soll *ἐκθλίβουσα* sein und Idumaea terrena sive cruenta, und mit dieser ursprünglich unzweifelhaft midraschisch-jüdischen Deutung, die auch Ephraem und Theodoret bringt, hilft er sich fort zu der Erläuterung: Quicunque igitur Dei populum (die Kirche) persecutus est et terrenis vacaverit operibus ac multitudine delictorum quotidie fuderit sanguinem innocentem, eorum scilicet, quos decipit, erit in perditionem, ut animas quoque martyrum sub altari clamare cognovimus: Usquequo Domine sanctus et verus, non judicas et vindicas sanguinem nostrum de his, qui habitant in terra? Apocal. 6, 10. Bei der ganzen Auslegung muss man freilich des Gleichnisses vom Splitter und Balken gedenken. Dass sich endlich die ewige Blüthe Judäa's in die der Kirche unter den Händen unseres Auslegers verwandelt, ist nach Allem, was vorausgeht, nicht anders zu erwarten.

Im Verhältniss zu den vorangehenden Auslegern steht Hieronymus sehr hoch, er arbeitet mit wirklich gelehrtem Materiale und mit Sprachkenntniss, die man nicht hoch genug anschlagen kann, in einer Zeit, wo es kein einziger Kirchenlehrer der Mühe Werth erachtete, die Grundsprachen des alten Testamentes und damit die elementaren Vorkenntnisse des Exegeten sich anzueignen. Ueberdies ist seine practische Kenntniss des Hebräischen nicht nur für ihre Zeit, sondern an sich genommen nicht gering, und es ist kein wirkliches geschichtliches Urtheil, wenn man an ihn den Mafsstab der neuen Grammatik und Lexicographie anlegt, wie dies in unangemessener Weise von Nowack [1]

1) Nowack Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentl. Textkritik Gött. 1875. Er bemängelt den Hieronymus selbst über seine Fassung von seltenen Wörtern, ganz abgesehen von der Geringschätzung seiner Grammatik.

geschehen ist, um ihn mit solchem falschen Mafsstabe herabzudrücken. Erst zeige man in den ersten fünfzehnhundert Jahren der Kirche einen zweiten, der ihm nur nahe käme, bevor man hier absprechend urtheilt. — Vermöge seiner gelehrten Kenntnisse wird Hieronymus behutsam und oft zweifelhaft; seine Joelauslegung ist ganz besonders zaghaft, und dies erklärt sich aus dem lebhaften Gefühle für die ausserordentlichen inneren Schwierigkeiten seines Objectes, das sich mit den Voraussetzungen des Hieronymus überhaupt nicht auslegen lässt, dem wirkliche Principien für die Hermeneutik völlig mangeln, so dass er ohne Steuer von den Wellen älterer Auslegungen hin und her geworfen, nie weiss, wie und warum er sich entscheiden soll. Hieronymus ist eben ein unphilosophischer Gelehrter, der fleissig sammelt, Sprachtalent besitzt, die Kirchenauctorität verehrt, als Textbearbeiter sehr nützlich wirkt, aber die Wissenschaft der Hermeneutik nicht fördert.

Indessen grade sein Gefühl für die Schwierigkeit Joels stellt ihn so hoch, da es weder die bisher genannten Ausleger noch auch die meisten Neueren zu haben scheinen, unter denen die durchaus zweideutige — und dann wohl absichtlich zweideutig gehaltne Redeweise des Propheten theils nicht erkannt, theils ignoriert ist, um statt eines sowohl als auch, ein entschiednes entweder oder zu setzen, d. h. entweder Völker oder Heuschrecken. Auch Theodoret sagte schon, es sei beides gemeint, aber erst Hieronymus legt den Charakter der Diction im Joel bloss, wobei er vorsichtig die wörtliche Fassung nicht direct abweist. Von einer Reihenfolge von vier Völkern ist bei ihm nicht die Rede, er will Alles auf die Chaldäer und Babylonier beziehen, doch mengt er zu 2, 20 die Assyrer ein, eben weil er sich seiner Sache durchaus nicht gewiss dünkt. Die volle Einsicht in die Schwierigkeit entwickelt er zu 3, 1, und da jeder mögliche Ausweg ihm bei seiner relativen Klarheit mehr als jedem andern verlegt ist, so flüchtet er sich in die Tropologie und verlässt damit den festen Boden, weil er auf diesem festgerannt sein würde. Darum kann er denn Joel von der Kirche weissagen lassen oder in ihm den Krieg des Titus finden, obwohl er durchaus das Gewagte der Auslegung fühlt und unter häufigem Anführen andrer Möglichkeiten keineswegs sehr entschieden redet. Das Schlussergebniss ist aber ein wenig erfreuliches, Hieronymus hat ebensowenig wie die andern alten Ausleger den Joel zu erklären vermocht, nur gewinnen wir durch Vergleichung aller dieser Ausleger und ihr Zusammenhalten mit der jüdischen Exegese, zu der wir uns später wenden werden, den wohlthuenden Eindruck wenigstens eines ernstlichen Ringens und Strebens, dem leider die philosophischen und philologischen Mittel fehlten, durch

die es zu einem probehaltigen Ergebniss hätte gelangen können. Ein solches Ergebniss ist eben nur von ganz andern Voraussetzungen aus zu gewinnen, die Auslegung der Kirchenväter ist dem Objecte, um das sie sich mühen, dem Canon, wegen ihrer historisch unhaltbaren Ansicht über denselben in keiner Weise gewachsen.

IV. Der Anonymus in Rufins Werken von der Antiochener Schule beeinflusst.

Je klarer heute jeder Hieronymus' Mängel einsieht, oder doch einsehen sollte, um so interessanter ist es zu beobachten, dass schon ein wenig nach ihm lebender Lehrer in der alten Kirche die Eigenthümlichkeit desselben wohl durchschaute, so dass der spätern Periode der Bewunderung und des Nachbetens eine Zeit nüchterner Kritik vorausgeht. Den Beleg liefert uns der anonyme Commentar zu Hosea, Joel und Amos, der früher dem Rufinus beigelegt ist, während dessen Herausgeber Domenico Vallarsi ihn demselben mit Recht abspricht und ihn dem Paulus Orosius zuschreibt, welche positive Behauptung unsicherer sein dürfte als die vorangehende Negation. [1]

Die drei Commentare sind zuerst herausgegeben von Renatus Laurentius de la Barre in Rufini Aquileiensis Presbyteri Opuscula quaedam Parisiis apud Mich. Somnium 1580 fol. Migne Col. 20. Ueber die angebliche Urheberschaft des Rufin berichtet ib. Col. 268 Fontanini in der Vita Rufini: Alia opera non prius edita quae Barreus ex reliquiis Mss. monasterii Montis Dei pro Rufinianis vulgavit tom. I p. 25 haec sunt.

1. Commentarii in Oseam prophetam libri III.
2. In Johelem liber unus
3. In Amos libri II.

Antiquissimus omnium, qui hos libros nostro (nempe Rufino) adscripserit a me repertus Jo. Columna Ordinis Praedicatorum in codice Ms. de viris

1) Ich benutze den Abdruck in Migne's Ausgabe des Rufin in Patrologiae Cursus completus Series I Tom. XXI, wo neben den Vorreden der ältern Ausgaben auch Fontanini's Vita Rufini Presbyteri abgedruckt ist. Meine Citate beziehen sich auf die Seitenzahlen bei Migne. Uebrigens sei zur Charakteristik der Migne'schen Ausgabe bemerkt, dass er die Notitia ex Schoenemanno d. h. aus dessen Bibliotheca Patrum latinorum historica-litteraria Leipzig 1792, 94, mit folgender Vorbemerkung abdruckt: Nonnulla in hac Notitia emendare vel etiam *resecare* necesse habuimus, quae Schoenemannus ex suo in catholicam fidem odio expressisse videtur.

illustribus Venetiis dein servato in Bibliotheca Coenobii Sanctorum Johannis et Pauli. Is florebat A. D. 1255, quo ab Alexandro IV ad ecclesiam Messanensem evectum adnotat Jacobus Echardus in Summa S. Thomae vindicata p. 405. Dieser Ansicht folgten auch der Doge Andrea Dandolo im Chronicon Ms. lib. IV Cap. XIV Pars XVII und Guilelmus Pastrengicus in den Origines rerum fol. 63. 2, sowie Johannes Trithemius in Catalogus Cap. 102.

Fontanini versetzt den Commentar in die Mitte des fünften Jahrhunderts, weil er Chrysostomus † 406 und Hieronymus † 420 erwähnt, und zwar, wie wenn sie verstorben wären, während doch der Verfasser dem Hieronymus noch nicht den Ehrentitel Sanctus gibt. Dies deute auf nicht allzugrossen Abstand in der Zeit. Dass der Verfasser nicht Rufin sei, ergebe sich aus seinem Verhältnisse zu Origenes, dessen Interpretationsweise er gering achtet, sowie aus seiner Aeusserung über Hieronymus, den er abfällig beurtheilt, was Rufin ausser in seinen speciell polemischen Schriften nicht zu thun pflege. Hierzu komme ferner, dass der anonyme Verfasser nicht die alte Uebersetzung, sondern die neue von Hieronymus aus dem Hebräischen gemachte commentiere, was durchaus für Rufin undenkbar sei, der in der Apologia in S. Hieronymum II 32 sich über seines Gegners hebräische Studien so ungünstig äussert, ja die Bibelübersetzung und ihre Ausbreitung über Kirchen und Klöster, Städte und Burgen ein nefas nennt und fragt: quomodo expiabitur? Ebenso spricht er sich in der Uebersetzung von Euseb's Kirchengeschichte VI, 23 aus: Id pro vero solum habendum in Scripturis divinis quod LXX interpretes transtulerunt: quoniam id solum est, quod auctoritate apostolica confirmatum est. [1]

Zu diesen Gründen gegen Rufins Autorschaft gesellt sich noch, dass er von einem palästinischen Ortsnamen wie Thecue Amos 1, 1 aus zweiter Hand berichtet und sagt, viculus esse dicitur, und zu Amos 5, 25, vom sidus dei vestri ... id est Luciferi bemerkt: quem usque hodie Sarraceni colere feruntur. So konnte Rufinus, der gegen zwanzig Jahre in Jerusalem gelebt hat, nicht schreiben, der Commentar ist also nicht von ihm. [2]

1) Fontanini fügt hier bei: Scio novos Eusebii interpretes Musculum, Christophorsonum, Valesium haec non habere, quia fortasse in codices corruptos et maucos inciderunt etc. Sed Rufinus Eusebianae versioni de suo haec inseruit. Ideo magis rem nostram confirmant.

2) Die von Fontanini urgierte Schwierigkeit, dass der Verfasser von einer tam continuata, ut videretur etiam conjurata taciturnitas der Lateiner rücksichtlich der Prophetenexegese redet und daher die Arbeiten des Hierony-

Schon Franciscus Ribera in libros XII prophetarum comment. Rom 1590 apud Jacobum Tornerium in 4° hat p. 91 bemerkt: Jam pridem coeperam mihi persuadere haec in tres Prophetas commentaria non esse Rufini illius, qui in Hieronymum scripsit (impar congressus Achilli) quod utriusque operis stilus sit dissimilis: et nunc ex hac ejus interpretatione magis intelligo. Auch J. Mill in den Prolegomenis seiner Ausgabe des neuen Testamentes Oxford 1707 p. 83 Col. 1 hat die Abfassung durch Rufinus angezweifelt.[1]

Dies verwerfende Urtheil Fontanini's eignet sich Vallarsi (bei Migne p. 66) an, der den Beweis versucht, dass der wahre Verfasser Paulus Orosius sei, was man dort nachlesen mag; doch verhehlt er sich die Schwierigkeit nicht, die darin liegt, dass durch den ganzen Commentar hindurch eine bissige Polemik gegen Hieronymus geht, während Orosius sich rühmt, zu dessen Füssen gesessen zu haben, und erklärt im ganzen Occident harre man auf des Hieronymus elogium gegen die Pelagianer, wie auf ros in vellus. Indem wir diese positive Kritik als zu weit von unserm Zwecke abführend bei Seite lassen,[2] wenden wir uns zu dem Commentar selbst, dessen Wesen in den oben mitgetheilten Bemerkungen Fontaninis nur äusserlich bezeichnet, keineswegs wirklich erfasst ist, während es doch sehr eigenthümlich ist und genaue Beachtung verdient.

Der Verfasser ist kein ungeübter Ausleger, er hat Salomonis volumina ausgelegt, und zwar so, dass ihn consequentia non desereret, das soll heissen, die Sollicitierung des straffen und einheitlichen Zusammenhanges ihm nicht misslungen ist. Sein Ziel ist also die Einheit des Sinnes, er ist ein entschiedner Gegner des multiplex sensus. Die im früheren Werke gewonnene Frucht seiner Mühe ist ihm ein Antrieb zur Fortsetzung eifrigen Studiums; nachdem er in jenem gelungenen

mus nicht zu kennen scheine, ist in Wahrheit keine und löst sich einfach. Er kennt Hieronymus sehr gut, aber dass von den Lateinern nur dieser allein die Propheten erklärt habe, das gilt ihm eben für die continuata und conjurata taciturnitas.

1) Die Nichtautorschaft Rufins erweist sich auch durch Vergleichung seiner Methode in dem Commentare zu den Benedictiones Patriarcharum, wo er nach dem tropus historicus, mysticus oder spiritalis und moralis vorgeht, also den sensus multiplex annimmt. Doch mag diese Andeutung genügen.

2) Dass aber Orosius einen Commentar zu den kleinen Propheten geschrieben hat, sagt der Anonymus Mellicensis in Cap. LXIX von Fabricius Bibliotheca ecclesiastica Hamburg 1718: Orosius venerabilis, ut putatur Episcopus, scribit inter alia Commentarium in librum XII Prophetarum. Aber ist dieser vermeintliche Bischof identisch mit dem Presbyter Paulus Orosius?

Unternehmen das Pfand für sein gutes Zutrauen erhalten hat, will er sich auch durch die Tiefe des Werkes nicht schrecken lassen, um nicht als feig oder undankbar zu erscheinen. Von Freunden aufgefordert, beginnt er also die zwölf kleinen Propheten zu erklären, die nicht nach ihren Verdiensten, sondern nach ihrem Umfange die kleinen heissen, indem er zeigen will, wie diese Propheten vieles breiter eingehend (late) vieles scharfgeschliffen (acute), alles aber fromm (pie) und in einheitlichem Zusammenhange (consequenter) vorgetragen haben.

Die Selbständigkeit seines Urtheils bewährt er abgesehen von der im Alterthume bei den Lateinern gradezu einzigen Betonung der consequentia nun auch weiter in der Charakteristik seiner Vorgänger. Unter den Lateinern herrscht in der Auslegung ein beharrliches, fast auf Uebereinkunft zu beruhen scheinendes Stillschweigen, sie haben nur Hieronymus; bei Griechen und Syrern sind zwar nonnulli aufgetreten, die die Prophetenbücher ausgelegt haben, unser Verfasser hat aber nur Gelegenheit gehabt, einiges vom heiligen Johannes (Chrysostomus) dem Bischof von Constantinopel zu lesen, so wie Origenes und Hieronymus kennen zu lernen.

Seine Urtheile sind scharf und treffend: Chrysostomus hat sein Werk mehr der Paraenese (exhortationi) als der Auslegung (expositioni) bestimmt; Origenes seinen eignen Gedankenzusammenhängen folgend, hat mehr die reizvollen Scherze der Allegorien als den soliden und festzuhaltenden Inhalt des wörtlichen [1] Textverständnisses schriftstellerisch behandelt; Hieronymus ein Mann von ausgiebigem Talente und eiserner Arbeitskraft, hat die Prophetenbücher zwar commentiert, sich aber begnügt bei den angeblich echten und zuverlässigen Traditionen zu verharren, ohne sich — sei es aus Mangel an Willen oder aus Mangel an Fähigkeit — um die Gewinnung des Textzusammenhanges zu bemühen. So ist seine Rede ein fortlaufendes Schwanken zwischen der origineischen allegorischen Behandlung und den fabelhaften Ueberlieferungen der Juden. [2]

1) Das ist der Sinn des Ausdrucks historicarum explanationum solida et tenenda. Die historia steht gegenüber der allegoria, sie bezeichnet den Wortsinn, nicht etwa die geschichtliche Auslegung.

2) Wir haben den Text etwas modern umschrieben, um den Eindruck wieder zu erzeugen, den diese Aeusserungen im Originale machen, wo sie so lauten: pauca aliqua sancti etiam Joannis Constantinopolitae Episcopi legere contigit; sed suo more id est exhortationi magis quam expositioni totam pene operam commodantis. Origenes autem proprio tenore decurrens, allegoriarum magis lepida, quam historicarum explanationum solida et tenenda componit. Hieronymus porro et ingenii capacis vir et studii pertinacis in prophetarum

Ich bekenne keinen alten Ausleger gefunden zu haben, der so unabhängig über seiner Zeit stehend und so einsichtsvoll und dennoch gemässigt die ältern Ausleger beurtheilt hat, in einer Weise, die uns ganz modern anmuthet. Seine hochbefähigte Urtheilskraft erweist der Anonymus nun auch weiter durch sein Urtheil über die Texte und ihre Beschaffenheit, welche er seiner Auslegung zu Grunde legt.

Er prüft hier wie ein moderner Gelehrter, welche Ausgabe des Textes er seiner Auslegung zu Grunde legen soll und findet, dass in prioribus editionibus elocutiones vitiatae frequenter sensum vel doctrinae vel narrationis disrumpant, ut divinatione magis quam conditione [1] opus esse videatur. Daher ist es nicht umsonst geschehen, dass er die neuste (hieronymeische) Ausgabe benutzt, die, wenn sie auch dem Zusammenhange nicht multum splendoris hinzugefügt hat, dennoch elocutionum integritate illa quae diximus interceptorum sensuum damna frequenter evitat. Dies Urtheil über das Verhältniss der hieronymeischen Arbeit zu den ältern editiones, das ein jüngerer Zeitgenosse, dem das Material reichlicher zugänglich war als uns, gefällt hat, ist durch die neusten Untersuchungen vollkommen bestätigt worden, man vergleiche, was Ziegler [2] eruiert hat über die Methode der hieronymeischen Ueberarbeitung wenigstens des neuen Testamentes, die sich nicht eben durch feste und consequent gehandhabte Principien auszeichnet, und bei der ein Hauptgesichtspunkt war, rusticale Ausdrücke durch classische zu ersetzen, ohne den Charakter des Periodenbaues zu ändern. Eben dies nennt unser Commentator: non multum ipsi contextui splendoris adjecit. Wer die Zusammenstellung des alten und neuen Textes bei Ziegler vergleicht, wird das Treffende dieser Charakteristik fühlen.

Der Zusammenhang der eben besprochenen Stelle in der Vorrede zum Hoseacommentare lässt uns auch die kirchliche Würde des Verfassers erkennen. Er war Lector und ist grade durch diese seine Function dahin geführt, sich um die Textverhältnisse zu bekümmern, ja er schreibt mit Rücksicht auf andre Lectoren. Dies ergibt sich aus folgendem Passus: Dehinc nostri operis ut lector agnoscat, quam sim editionem secutus et quo potissimum consideratu (conj. Vallarsi, Ms. consideratur) munus

quidem libros commenta digessit, sed quasi inter genuinas traditiones ire contentus de perquirenda consequentia nihil aut voluit aut potuit sustinere curarum. Ita vel per allegorias Origenis vel per fabulosas Judaeorum traditiones tota ejus defluxit oratio. Migne 962.

1) Ich bin über den genauen Sinn dieses Wortes nicht sicher, Vallarsi setzt hinzu forte cognitione als Emendation.

2) Ziegler Italafragmente Marburg 1876. S. 62.

hoc difficillimae explanationis assumserim, — ut si et ipse de eorum numero est, quos cura lectionis exercet, haud de nihilo me fecisse cognoscat, ut istam postremam editionem, quae secundum Hebraeum appellatur, eligerem. Die gesperrt gedruckten Worte zeigen, dass der Verfasser zu denen gehörte, die die cura lectionis in Anspruch nahm, und dass er die Wahl seines Textes seinen Collegen gegenüber als eine wohlbegründete darstellen will. Darum hat er sich auch um die Auslegung fremder Länder bekümmert, aber fast nur durch Hörensagen etwas davon erfahren, gelesen nur von Chrysostomus, Origenes und Hieronymus.

Zu dieser auf mündlicher Mittheilung beruhenden Kunde zählen wir auch dasjenige, welches er von dem nonnulli berichtet die apud Syros exstitere, er wird sie nicht gelesen haben, denn das hätte er zweifelsohne ausdrücklich bemerkt, sondern mündlich über ihre Auslegungen unterrichtet worden sein. So wird uns die Aufgabe erwachsen, zu prüfen, welche „Syrer" er gemeint hat. Vallarsi bemerkt (Migne 950) Ephraem habe solche Commentare geschrieben, da er aber einige Syrer (apud Syros exstitere nonnulli) nenne, so könne man auch an jüngere Autoren wie Abraham von Beth Rabban und Ḥanan von Adiabene denken, wodurch freilich das Zeitalter unseres Commentares nicht unbedeutend verändert werde. Jener erste nämlich lebte als Schüler des Narses unter Justin also circa 520, der zweite gar erst um 570, vgl. Assemani Bibl. Or. III, I, 71, 81. Uebrigens hätte Vallarsi schon mit Narses sich begnügen können, der ebenfalls die Propheten commentiert hat. Assem. l. l. 65 und noch dem fünften Jahrhundert angehört, wenn er 496 gestorben ist, wie Bickell im Conspectus rei Syrorum litterariae p. 37 angibt, wozu jedoch Assem. l. l. p. 64 zu berücksichtigen ist. Müssten wir nun so den Anonymus in das sechste oder gar siebente Jahrhundert hinabrücken, so will doch dazu die Freiheit seines Urtheils über Hieronymus nicht passen, dessen Arbeit um 630 als die allgemein benutzte Uebersetzung galt,[1] obwohl noch Gregor der Grosse † 604 sie die nova translatio nennt. Praef. Moralium in Jobum. Ebensowenig lässt sich ein so spätes Zeitalter neben dem Bezuge annehmen, den der Verfasser auf die Origenisten nimmt, die zu seiner Zeit Aegypten und Palästina beherrschten, was nach 553 nicht gesagt werden konnte. Dieser Bezug aber auf die Origenisten bietet uns, wie uns

1) Eichhorn Einleitung 4. Ausgabe II, 428 nach Isidor lib. I off. c. 12. Kaulen Geschichte der Vulgata Mainz 1868. S. 203.

scheint, den Schlüssel für die Beschaffenheit unseres Commentares, und lehrt auch, wer die Syrer sind, von denen er redet.

Im Hoseacommentare (Migne 964) bespricht er die verschiednen Meinungen über die Ehe dės Propheten, wobei er für sich sagt, die verschiedenen Ansichten verdächtigen sich gegenseitig, da es doch in Wahrheit kürzer, sichrer und der Bedeutung der prophetischen Handlung entsprechender sei, wenn man die Sache als im Geiste ausgeführt glaubt.[1] Die Meinungen nun, die sich hier gegenüber stehen, sind so heftig discutiert, ut regiones integrae super ejus assertione dissentiant. Nam Palaestina et Aegyptus aliique omnes, qui Origenis auctoritate plurimum commoventur, conjugium istud ab Osea propheta negant corporaliter institutum. Nachdem nun die Gründe aufgeführt sind, mit denen sie beweisen, dass sich der Prophet nicht fleischlich vermischt habe, fährt der Commentar fort: Ad quod e regione Syri et qui connubium illud carnaliter opinantur impletum, nominum praecipue attestatione nituntur, quibus evidenter et mulier et ejus tam parentes quam regio publicatur atque conjunctionis negotium secutis foetibus comprobatur etc.

Sehen wir nun bei Ephraem (Opp. syr. ed. Petr. Benedictus II 234 f.) nach, so wird über die Frage nach der thatsächlichen Eheschliessung gar nicht geredet, sondern nur betont, dass das Ganze ein Sinnbild ist, noch weniger werden die Namen der Eltern und Kinder jener Gomer als Grund für die buchstäbliche Fassung betont. Zu Hos. 1, 2 sagt Ephraem nur: Nimm dir ein Weib, wähle aber eine Buhlerin, damit dies ein Zeichen sei für Israel, und zu 3, 1: der Prophet erklärt deutlich, dass dies ehebrecherische Weib, das das Böse liebt, die Gemeine ist.

Diesen Syrer kann der Anonymus also nicht meinen, ob er sich auf spätere bezieht, vermögen wir nicht zu entscheiden, da dieselben verloren oder wenigstens nicht veröffentlicht sind, wohl aber ist aus seinen Mittheilungen ersichtlich, dass er genau dasjenige anführt, was die Antiochener, die Gegner der origeneischen Auslegungsweise gesagt haben. Die Syri sind nach unsrer Ansicht nicht syrisch schreibende Ausleger, sondern die in Syrien heimischen griechisch schreibenden Antiochener, wie Theodor von Mopsueste und sein biegsamerer Nachfolger Theodoret von Cyrus. Daher sagt er, dass über die Streitfrage regiones integrae verschiedener Ansicht sind, und stellt Aegypten und Palaestina, dessen jerusalemischer Bischof Johannes ein Origenist war,

1) Migne 965 A: Ejusmodi ergo inter se disputatione certantes, utramque opinionem reddidere suspectam, cum re vera et compendiosius videatur et tutius et ad significationem rerum accommodatius, si res spiritu gesta credatur etc.

nebst allen Anhängern des Origenes denjenigen gegenüber, die ihren Mittelpunkt in Antiochien in Syrien hatten, und nennt die letztern Syrer. Diesen beiden Parteien, die zur Zeit die morgenländische Kirche theilen, steht der Verfasser relativ unabhängig gegenüber, er kann also nicht Rufinus sein, darf aber auch nicht aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts herausgenommen werden, da wirkliche Entscheidungen gegen die Antiochener noch nicht ergangen sind, der nestorianische Streit also noch keine Wellen in das Abendland geworfen hat. Darum schreibt er auch im Praesens: omnes qui Origenis auctoritate plurimum commoventur, die Spannung zwischen Antiochien und Syrien besteht zur Zeit. — Somit kommt es darauf an zu zeigen, dass alles, was er den Syri zuschreibt, bei den antiochenischen Auslegern zu Hosea 1 sich findet.

Er sagt, die Vertheidiger der factischen Ehe des Hosea stützen sich nominum praecipue attestatione, also auf das Zeugniss, das die Eigennamen liefern, damit vergleiche man Theodor von Mopsueste (cf. p. 137): *ἄγεται (ὁ προφήτης) πρὸς γάμον πόρνην, ἧς καὶ τὸ ὄνομα καὶ τὸν πατέρα λέγει, ὡς μὴ πλάσμα ψιλόν τι δοκοίη τὸ λεγόμενον, ἱστορία δὲ ἀληθὴς τῶν πραγμάτων.* Daraus wird bei unserm Anonymus: Quibus evidenter et ejus tam parentes quam regio publicatur, wobei er des Guten zu viel thut, da nur ein parens, die regio aber vom Propheten gar nicht genannt wird. Wie Theodor, so spricht sich auch Theodoret scharf gegen die Verflüchtigung der Darstellung aus, nachdem er zuvor das Argument der Namen beigebracht hat: *Ἐγὼ δὲ θαυμάζω λίαν τοὺς τετολμηκότας εἰπεῖν, ὡς ῥήματα ταῦτά ἐστιν ἔρημα πραγμάτων, καὶ προσέταξε μὲν ὁ τῶν ὅλων θεὸς, ὁ δὲ προφήτης οὐκ ἔλαβεν, ἀλλὰ τὰ μὲν ῥήματα προσεφέρετο, τὰ δὲ πράγματα οὐκ ἐγένετο.* Die Bekanntschaft unseres Anonymus mit den von ihm als Syrer bezeichneten Antiochenern tritt auch in der weitern den Syrern direct entgegengesetzten Darstellung hervor; er selbst deutet das ganze als Erzählung einer Art Vision nicht als thatsächlich vollzogne Handlung — res spiritu gesta creditur — und führt sodann im Zusammenhange der Hoseafrage aus, dasselbe sei von den Handlungen des Jeremias zu halten, der den Gürtel am Euphrat eingräbt, von Ezechiel, der medio captivitatis Babylonicae constitutus in templo Hierosolymitano spectator inducitur.[1] Hiermit aber setzt er sich in bewusste Opposition gegen Theodoret, der in gleichem Zusammenhange genau dieselben und ähnliche

1) Wir werden später finden, dass Maimonides alle symbolischen Handlungen der Propheten für nicht wirklich, sondern visionär erklärt hat.

Beispiele anführt, um die Realität der Hoseaehe zu erhärten, und sagt, man solle eben wissen, ὡς πολλὰ τοιαῦτα πολλάκις προςέταξεν ὁ θεός, was immer nach dem besondern Zwecke des Befehles beurtheilt werden müsse, nicht aber nach andern, etwa moralischen, Categorien.

Zeigt sich nun hier der Anonymus mit den Antiochenern vertraut, aber unabhängig und frei beurtheilend, so finden wir ihn auch weiter in einem Hauptpunkte ihrer Hermeneutik vollständig in ihren Geleisen, nämlich in der Frage, welche Auctorität die neutestamentlichen Citate für die Exegese des Localsinnes der Stelle im alten Testamente haben. Wir haben die Lehre Theodors oben S. 118 f. entwickelt; was er so ausdrückt, dass die Propheten ὑπερβολικώτερον gesprochen haben, so dass erst in Christus der Ausdruck vollkommen verwirklicht sei, das drückt unser Anonymus annähernd durch das Wort cumulatius aus, wenn jener von einem συγχρῆσθαι der Apostel in Betreff der alttestamentlichen Stellen redet, und das passende Zusammentreffen der sich correspondierenden Ereignisse der alt- und neutestamentlichen Geschichten durch göttliches von vornherein wirksames Bestimmen (οἰκονομεῖν) zu Stande kommen lässt, so setzt unser Commentator für das συγχρῆσθαι assumere, für das οἰκονομεῖν dispensatorie fieri, den Localsinn lässt er durch das neutestamentliche Citat nicht afficieren. Mit vollster Klarheit ergibt sich dies aus seiner Erklärung zu Hosea 11, 1 ex Aegypto vocavi filium meum. Er sagt hier: Hujus versus ultimam partem in personam Domini nostri Jesu Christi beatus Matthaeus Evangelii scriptor assumsit, dispensatorie factum esse commendans, ut ad declinandum Herodis furorem, qui Redemptoris nostri persequebatur infantiam, ad Aegyptum Joseph et Maria pergerent. Oportebat siquidem illud impleri quod propheta pronunciaverat: Ex Aegypto vocavi filium meum. Quod igitur de populo dictum esset (lies esse), prophetiae textus ostendit, hoc etiam ad personam Domini Jesu Christi posse transferri, Apostolica monstravit auctoritas, per quam videlicet ea quae Judaeis data erant divinae pietatis insignia, et cumulatius nobis conferentur et gratius. Contextio vero explanationis vim censoris ostendit etc. Hier haben wir das Herbeiziehen — assumere, συγχρῆσθαι, hier das posse transferri, das cumulatius conferre, — τὸ τῶν εἰρημένων ἀληθὲς καὶ βέβαιον καὶ ἀσάλευτον ἐπὶ τοῦ Δεσπότου Χριστοῦ δεικνύμενον καὶ συστάν, hier die Scheidung des textus prophetae von dem transferre desselben, was wir zu Joel 3, 1 noch schärfer ausgedrückt finden werden. Seine hermeneutische Theorie spricht der Verfasser Col. 1055 dahin aus: Proinde tenenda illa intelligentiae regula, ut cum tenore simplici instituta currat oratio, per excessus

(d. h. die Hyperbel) interdum vaticinio congruentes ea intersonent, quae futuris etiam possint convenire mysteriis, sed peracto rursus officio ad propositum sui temporis (d. h. zur Zeitgeschichte des Propheten und ihren Bedürfnissen) res ducatur, ac per consequentiam (d. h. in geordnetem Zusammenhange) vel comminationis vel exhortationis incedat. Die Interpunction dieser Stelle bei Migne ist unzweckmässig, ihr Sinn ist: Der Ausleger soll die Texte zeitgeschichtlich verstehen und deuten und sich an den Zusammenhang halten. Beziehungen auf Christus (auch moralische Vermahnungen, sensus allegoricus und moralis) liegen nicht unmittelbar im Texte und dürfen der Auslegung nur als Excurse eingeflochten werden.

Sonach ist unser Lateiner ein mit den Schulgegensätzen der morgenländischen Theologen bekannter Mann, der indessen nullius addictus jurare in verba magistri, frei wählt und urtheilt, in seinen Grundanschauungen aber der Antiochenischen Hermeneutik zugeneigt ist. Damit wenden wir uns zur Betrachtung seines Joelcommentares.

Joel gilt ihm nach dem Canon, dass Propheten ohne Zeitbestimmung Zeitgenossen der voranstehenden mit einer Zeitbestimmung sind, wie namenlose Psalmen dem Verfasser der vorstehenden mit Namen versehenen zugeschrieben werden, für gleichzeitig mit Hosea. Ueber die etymologischen Spiele des Hieronymus und seiner Juden, dass Fatuhel latitudo Dei und Joel incipiens bedeute, woraus sie anagogische Gedanken ziehen, hat er nur Spott: puerilia et inepta sunt, ita ut plus negotii videantur habere quam commodi. Wie hier, so nimmt er auch sonst Hieronymus, ohne ihn zu nennen, vielfach mit, was Fontanini angemerkt hat, so dass wir nach Constatierung der Thatsache von Einzelnheiten absehen können. Der Commentar gewährt bis 2, 11 nur das Interesse, dass der Verfasser die Umdeutung der Heuschrecken ganz entschieden ablehnt. Der Prophet fasse verschiedne Arten von Heimsuchungen zusammen, wie sie geschichtlich wiederholt vorgekommen sein, was ja auch das Deuteronomium verkündigt habe. Daher weisen wir, schliesst er, die Meinung derer, die dies von Feinden verstehen wollen, zurück. Gleichzeitig scheint sich dabei zu ergeben, dass er nicht die antiochenische Schuldeutung der vier Heuschreckenarten kannte, die Ephraem und Theodor zeigen (Tiglath-Pileser, Salmanassar, Sanherib und Nebukadnezar), sondern nur die jüdische, von Cyrill auch vorgetragne, von Hieronymus aber verworfne (Assyrer, Babylonier, Macedonier, Römer). Er kennt also die antiochenische Methode wohl nur durch mündliche Mittheilungen, wie er das selbst sagt (vgl. S. 173), hat aber von der Methode abgesehen, die Einzelnheiten in ihren Commentaren nicht gelesen. Er sagt den Umdeutern gegenüber: Quod utique viderentur per aliquam consequentiam

suspicati, si nihil calamitatum Judaei, nisi ab hostibus pertulissent. Quum vero et famem gravissimam et prodigialem, sicut beati Heliae temporibus siccitatem, et mortem subitam variasque corruptiones pertulisse doceantur, quid fuit necesse eam quoque penuriam, quamvis locustarum et bruchorum intulerit mentionem, gentium incursionibus applicare? Intelligentes ergo simpliciter verba prophetica, magis quam eadem alio quo libuerit transferentes, locustas et erucas non cataphractos equitum etc. sed vermiculos raripedes [?] . . . accipiamus. Der Einwand ist übrigens so richtig, dass er noch jetzt gilt und immer gelten wird; wenn er daher auch zu wissen glaubt, dass in Hosea's (und angeblich auch Joels) Zeiten die Assyrer einfielen, so sagt er doch: Temporibus quidem illis, quae beati Oseae titulo continentur, frequens etiam Assyriorum narratur eruptio: sed quia non uno genere temeratores legis suae rerum conditor affligebat, ideo inter hostiles populationes, has quoque lues accidisse, quas denunciat propheta colligimus, in quarum sane descriptionem multam operam intentus expendit etc. (Migne 1038). Dass übrigens die Heuschreckenplage bereits eingetreten ist, und nicht vorhergesagt wird, das sieht er selbst aus seinem lateinischen Texte. Er sagt, der Prophet rede magnitudinem calamitatis quae Israelitis contigit narraturus (1035), spricht von den diversae calamitatum species, quas Judaeorum populo deplorat illatas (1036), aber trotzdem bleibt er sich nicht gleich und lässt sie geweissagt sein: Quam sane perniciem sanctus Joel impendentem magis quam jam illatam prophetali intuetur aspectu. Die hier liegende Schwierigkeit ist auch von der neusten Auslegung nur um den Preis gelöst, dass sie uns glauben machen will, eine Dürre und Heuschreckenverheerung könne nach historischer Zwischenbemerkung Unterlage eines apocalyptischen Bildes sein. Leugnet man dies, so ist kein Verständniss mehr möglich, und noch weniger würde etwas prophezeit. Wozu eine breiteste Schilderung dessen, was Jedermann erlebt hat, erlebt und mit Augen sieht? Voraussage ist es nicht und als Schilderung zwecklos!

Von Einzelnheiten aus dem ersten Theile ist noch die Bemerkung Col. 1044 hervorzuheben, wo er das: Residuum erucae comedit locusta u. s. w. so spiritualisiert, dass er sagt, wir können die eruca, locusta, bruchus und rubigo den quatuor animorum passionibus competenter aptare, nämlich der spes, dem gaudium, dem timor und dolor, aus deren Verbindung alle incommoda stammen. Diese Deutung findet sich auch bei Cyrill und Hieronymus (moralis sensus) und schickt sich für unsern Commentator nicht besonders, der am Gedanken Wohlgefallen gefunden, ihn aber doch nur mit possumus aptare eingesetzt hat. Wir werden dies in der Glossa interlinearis und bei Pseudo-Haymo wiederfinden. Aehnlich

schweift der Verfasser ab, wenn er die Weinbergsverwüstung Col. 1045 mit den kirchlichen Zuständen seiner Zeit in Beziehung setzt, und ist nicht frei von dem bei Theodor schon ausgesprochenen, später bei den Rabbinen wiederkehrenden Irrthume, den er so ausdrückt: Familiare prophetis, ut non sollicite tempora, vel quae dicuntur genera verborum (!) in declinatione custodiant; caeterum sensum implevisse contenti, quasi obviis elocutionibus abutuntur. Diese Bemerkung erfolgt zu der kritischen Stelle 2, 15 f.

Den Nördlichen deutet er ohne Scheu consequent auf die Heuschrecken Col. 1046; Jeremias und andere liessen zwar die Assyrer und Chaldaeer von Norden kommen, so dass et hic Assyrius posset intellegi, doch müsse aus den früher entwickelten Gründen dies abgelehnt werden.

Was nun den verheissenden Theil von 2, 19 an betrifft, so fällt die geschickte Art auf, mit der er sich das reddam vobis annos, quos comedit locusta 2, 25 zurecht legt; nicht die Zahl ist es, die zurückerstattet wird, und an der auch Credner strauchelt, es handelt sich non utique ut momenta temporum, sed ut foecunditas redderetur annorum, d. h. dass künftig ebenso gute Jahre kommen werden wie ehemals. Haltbar ist das freilich nicht, ebenso wenig als die historisierte Fassung der Worte: quia dedit vobis doctorem justitiae Col. 1048, welcher doctor Niemand anders als der König Hizqia sein soll, quem magno circa cultum Dei studio ferbuisse, fides pandit annalium. Darauf ist denn doch ausser unserm Anonymus kein Ausleger verfallen, da Sept. nicht doctor übersetzt. Dieser Hizqia ist aber (und darin erkennen wir antiochenische Einflüsse) zur Vorandeutung einer grössern Verrichtung (significatio majoris negotii) auserlesen, d. h. er ist ein Typus Christi, so dass dasjenige was durch Hizqia vollbracht ist, auf die Thaten des Heilandes übertragen werden soll, sofern es zuerst nur halb und halb erfüllt, unter dem Evangelium aber gehäuft vollbracht ist. Der wahre Lehrer der Gerechtigkeit ist eben Jesus.[1] — Der Antiochenismus leitet unsern Anonymus auch zu 2, 28 (3, 1), wo er über die Geisstausgiessung sagt: Hujus loci meminit in actibus Apostolorum B. Petrus, dicens hanc prophetiam illo fuisse tempore, cum in Apostolos spiritus sanctus descendit, impletam. Hierauf aber beschränkt er dies selbst in bedeutsamer Weise und fährt fort: Animadvertendum proinde, quia hoc solum de contextu propheticae ora-

1) Ea ergo, quae per Ezechiam gesta sunt, ad Redemptoris nostri negocia transferamus, ut illo tempore quidem mediocriter impleta, sub Evangelio vero ingentes cumulos adquisisse videantur. Verus quippe doctor justitiae ille est, in quo sunt omnes thesauri sapientiae etc.

tionis, quod suo tempori congruebat, assumserit. Was also nicht passt, das hat Petrus fortgelassen und nur das effundam spiritum meum super omnem carnem et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae benutzt, wobei er dann die Sprachengabe mit dem Ausdruck prophetia bezeichnet hat. In Wahrheit geht diese Stelle im Zusammenhange mit dem Folgenden auf das jüngste Gericht, aber Petrus, dessen Aufgabe nicht war die Propheten zu erklären, sondern das Evangelium zu verkünden, tantum ex dictis ejus, quantum sibi conducebat, arripuit, nec per hoc utique illam explanationem, quam facit contextus prophetici operis, abrogavit Col. 1049. Dies ist eine selbständige Behandlung der Stelle auf Grund antiochenischer Principien, wobei in der eigentlichen Deutung aber unser Commentator von Theodor von Mopsueste gänzlich abweicht.

Lässt er nun hier die Beziehung der Joelstelle auf Pfingsten nur nebenbei gelten und sie in Wahrheit auf das Endgericht gehn, so hat er doch vorher den doctor justitiae (מורה לצדקה) in Hizqia gefunden und muss daher fragen, quemadmodum tenor quasi historicae explanationis incedat. Und hier kommt er zu der Seltsamkeit vgl. P. 144, die prophetischen Verheissungen zunächst unter Hizqia erfüllt sein zu lassen: Omnia beati Ezechiae temporibus, quasi primo duntaxat gradu dicuntur implenda. Nimmt man dies an, dann ordinata nimirum vatis nostri cucurrit oratio, d. h. ist alles im guten Zusammenhange. Der doctor justitiae war zunächst Hizqia, in dessen Zeit sind im ersten Grade die grossen Verheissungen erfüllt, von denen Petrus einen Theil für seine Zwecke herausreisst, und welche im zweiten Grade am Ende der Zeit erfüllt werden werden. Col. 1050. Dabei ist es aber mit den Veränderungen von Sonne und Mond am Himmel nicht so ernsthaft gemeint, das gehöre zur prophetischen Redeweise; consuetudo prophetica est, ut quotiens annunciatur Deus vel ad propugnandum vel ad ulciscendum cum indignatione consurgens, mutata polorum facies et elementa ipsa trepidantia decribantur. Der Prophet pronunciat illa omnia, quae beati Ezechiae temporibus leguntur (sic!) impleta, daher sind die Zeichen am Himmel nicht so vorgekommen, wie gesagt wird, — non ita effecta ut dicuntur. Der Prophet zielt auf Sanheribs Angriff und in dieser Noth schien sich die Sonne in Finsterniss zu verwandeln und der Mond in Blut, bevor mit der wunderbaren Vernichtung des Heeres Sanheribs der furchtbare Tag Jahve's erschien, den der Prophet nur seiner Grossartigkeit wegen, nicht weil er den Getreuen fruchtbar wäre, mit diesem Beiworte belegt. Col. 1051. Selbst die schon bei Andern ähnlich gegebne Deutung, dass die Verfinstrungen auf die Gemüthsangst gehen, verschmäht unser

Ausleger nicht, — solis reorum mentibus incidit. — Die Fortsetzung, Vs. 32, von der Errettung derer, die den Namen des Herrn anrufen, ist cumulatius in Jesu Zeit erfüllt, das früher eintretende war Typus, die Ereignisse haben nicht nur einen historischen, sondern einen prophetischen Werth: ... ita ut ipsa, quae patrum temporibus praecessere miracula, non solum historicam verum etiam propheticam vim habuisse videatur.

Hiermit haben wir den Kerngedanken unseres Commentares, historisch geht alles auf Hizqia, der ein Typus war, so dass die Erfüllung cumulatius später eintritt; demgemäss muss der ganze Schluss Cap. 3 (4) auf jene Zeit gedeutet werden, und nur vermöge der prophetischen Hyperbel geht einzelnes auf die Endzeit,[1] so dass wir uns hier einer einzigen grossen exegetischen Gewaltthat gegenüber befinden, aus der Specialitäten kaum Erwähnung verdienen. Der Vollständigkeit wegen bemerken wir folgende:

4, 4 werden Tyrus, Sidon u. s. w. erwähnt, weil sie den Assyrern bei dem Kriegszuge sich zugesellt hätten. Der Verkauf der Kinder dieser Völker an die Sabäer ist entweder gleich nach dem Untergange der Assyrer oder in der Zeit der Maccabaeer eingetreten. Dieser ganze Abschnitt darf übrigens nicht „geistlich“ auf die Zeit des Evangeliums und des Endgerichts, wo es cumulatius erfüllt oder zu erfüllen wäre, übertragen werden, vielmehr nachdem Joel in der Stelle über die Veränderungen am Himmel zu einem excessus vaticinio congruens gelangt ist, kehrt er hier zu einfach geschichtlichen Voraussagungen zurück.

4, 9. Die Versammlung im Thale Josaphat bezieht sich auf die Sammlung der assyrischen Truppen zur Belagerung Jerusalems! Hier zuerst ist das Thal Josaphat in die unmittelbare Umgebung der Stadt gelegt und von dem symbolischen Sinne definitiv abgegangen, in diesem Thale sollen die Assyrer durch den Engel vernichtet sein. Es wird mit Recht Vs. 13 vallis concisionis genannt, denn die Assyrer hofften dort die Juden zu vernichten, aber es kam umgekehrt.

4, 14 wird die Verdunklung der Sonne u. s. w. auf die tenebrae, quas angor animi creabat, bezogen und damit Theodor's und Cyrill's Pfad betreten.

4, 17. Die neue Fruchtbarkeit und der Wasserreichthum u. s. w. ist entweder pro exaggeratione beschrieben, oder weil die Befreiten wirklich solche Gefühle hegten, dass wie sich früher für sie Sonne und

1) Vgl. übrigens Theodor von Mopsueste, der statt der Assyrer den Krieg des pseudohistorischen Gog einsetzt.

Mond zu verfinstern schienen, so jetzt von allen Bergen Milch zu strömen scheint! Die Bewässerung der vallis spinarum bedeutet, dass ehemals culturlose Ländereien urbar gemacht werden sollen.

Nach alledem erhalten wir noch die Versicherung Col. 1056: Capit jam iste contextus, quo Hierusalem felicitas praedicatur etiam ecclesiae sacramenta, womit aber nicht Sacramente im engern Sinn, sondern die *μυστήρια* der Kirche gemeint sind. Es klingt dies an Ephraem an S. 144, besonders wenn die Apostel als die celsi montes bezeichnet werden, von denen wir den Honig heilsamer Lehren herabfliessen sehen; unser Exeget hat es aber unmittelbar von Hieronymus, dessen Einfluss er auch zu 4, 19 unterliegt. Die Verwüstung Aegyptens und Edoms soll nämlich wörtlich zu nehmen sein, und dabei ea ratione auf die Kirche übertragen werden können, si Idumaeos et Aegyptios crudeles et tenebrosos animos nominemus. Vgl. S. 168.

In der Deutung von 4, 20—21 kommt endlich seine Deutungsweise in knappster Form zum genausten Ausdrucke: Assyriis, inquit (Dominus), aliisque populis deletis, incolae Sion in omnibus spebus et artibus augebuntur, curamque religionis assument, meque fient protectore conspicui. Quod sicut ex parte sub Ezechia legimus effectum, ita etiam cumulatius sub Dei et hominum mediatore praedicamus impletum.

Ueber die Unhaltbarkeit dieser Auslegung des Propheten ist jede Bemerkung überflüssig, der Anonymus so wenig als der von ihm scharf mitgenommene Hieronymus haben der lateinischen Kirche das Verständniss des Prophetenbuches vermitteln oder erschliessen können, der in Folge dessen auf lange Zeit hin jede Möglichkeit des Verständnisses entgangen ist. Denn mit unserm Commentare sind wir an der Grenze der productiven Exegese der alten Kirche angelangt, was später folgt ist nur Compilation und Niederschlag des früher Geschaffnen, von dessen Charakter sich unser Commentator durch sein bewusstes Dringen auf einheitlichen Zusammenhang — consequentia — specifisch unterscheidet, dem er in Folge antiochenischer, oder wie er sagt, syrischer Einflüsse nachstrebt.

Solchen syrischen Einflüssen begegnen wir an der Schwelle des Mittelalters noch zweimal bei Junilius und bei Cassiodor, ohne dass dadurch der in ganz allgemeinen Verhältnissen und Zuständen begründete Niedergang biblischer Wissenschaft hätte aufgehalten werden können. Diese Berührung zwischen Morgenland und Abendland ist übrigens interessant und nicht so ganz ohne Einfluss geblieben, dass wir sie hier übergehen könnten.

Junilius c. 530—540 sagt in der an Primasius gerichteten Vorrede seines Werkes De partibus divinae legis,[1] er habe einen Mann persischen Ursprungs Namens Paulus kennen gelernt, der in der syrischen Schule in Nisibis gebildet sei, wo das göttliche Gesetz, wie im Abendlande bei weltlichen Studien Grammatik und Rhetorik, in geordneter Folge und regelmässig gelehrt werde. Er habe auch gewisse Regeln dieser Schule gelesen, nach welchen die Schüler zum tieferen Schriftverständnisse von diesem Paulus angeleitet würden, diese Regeln habe er gesammelt und herausgegeben auf Wunsch des Primasius,[2] der mit ihm in Verbindung getreten sei, weil beide Männer Constantinopel kennen gelernt hatten und von ihren Erinnerungen zu sprechen liebten.

So glaube ich den Text verstehen zu müssen; Junilius kannte Constantinopel von früher her, dort hat er auch den Perser Paulus gesehen und sich von ihm unterrichten lassen, auch seine Vorträge über den Römerbrief gehört; Primasius war ebenfalls dorthin gegangen und zieht bei Junilius Erkundigungen ein, auch über das Bibelstudium; in Folge davon redigirt dieser, was er von Paulus gelernt hat, weil ihn Primasius

1) In Magna Bibliotheca veterum patrum Köln 1618 f. Tom. VI, P. II, p. 198 f. sowie in Maxima Bibliotheca veterum Patrum Lugduni 1677, Tom. X, p. 340, welchen Abdruck ich benutze. Der Text der Vorrede lautet: Sed dum te (Primasius) inter alios Reverendissimos Coepiscopos tuos usque ad Constantinopolim peregrinae provinciae coegisset utilitas, ex civitatis affectu in notitiam colloquiumque pervenimus. Tu autem more illo tuo nihil ante quaesivisti, quam si quis esset inter Graecos, qui divinorum librorum studio intelligentiaque flagraret. Ad haec ego respondi, vidisse me quendam Paulum nomine, Persam genere, qui in Syrorum schola in Nisibi urbe est edoctus, ubi divina lex per magistros publicos, sicut apud nos in mundanis studiis Grammatica et Rhetorica ordine ac regulariter traditur. Tunc diu quaesitus si quid ex ejus dictis haberem, dixi, quod legissem regulas quasdam, quibus ille discipulorum animos, divinarum Scripturarum superficie instructos (davon handelt lib. I des Junilius), priusquam expositionis profunda patefaceret, solebat imbuere, ut ipsarum interim causarum, quae in divina lege versantur, intentionem ordinemque cognoscerent, ne sparsim et turbulente sed regulariter singula discerent. Haec tu Pater, nescio qua ratione, omnibus Christianis erudiri volentibus necessaria judicasti ... unde in duos brevissimos libellos regularia haec instituta collegi, addens ipsius dictionis, quantum potui, utilem formam, ut velut discipulis interrogantibus et magistro respondente, breviter singula et perlucide dicerentur. — Soll dies letzte besagen, dass er die Dialogform ebenfalls schon in den Regeln des Paulus vorgefunden hat? Mir scheint dies der Sinn des addens etc. zu sein.

2) Primasius Bischof von Hadrumet nach Cave, oder von Utica nach Trithemius, etwa um 550 gestorben. Vgl. Rosenmueller Historia interpretationis libb. sacr. in ecclesia christ. V, 12, 22.

dazu drängte, aufmerksam gemacht auf den Nutzen dieser Kenntnisse. Des Junilius berühmtes Buch enthält daher wesentlich Lehren der Schule von Nisibis, die der Perser Paulus ihm mitgetheilt hatte.[1] Die Schule zu Nisibis begann nach 489, denn sie war die von Barṣauma gegründete Fortsetzung der persischen Schule zu Edessa, welche in dem bezeichneten Jahre von Mar Cyrus, dem Edessener Bischof, auf Befehl des Kaisers Zeno zerstört wurde. Assemani Bibl. Or. I, p. 353, 354, 406. II, 402. III. II. 80, 927.

Vom Betriebe dieser Schule zu Nisibis erfahren wir, dass auf die Aufrechterhaltung ihrer Canones, welche Art und Gang des Studiums regelten,[2] ein grosses Gewicht gelegt wurde; das höchste Ansehen genoss als Exeget Theodor von Mopsueste, und Ḥanan wurde verdammt, obwohl er Lehrer war, weil er von Theodor abwich. Ass. B. O. III. I, 81. Noch Ebed Jesu † 1318 hat diese Canones benutzt und citiert einen Canon Scholae Nisibenae de puerorum exercitationibus per tres priores studiorum annos in seiner Schrift Kunāšā pāsiqāyā de qānone sunhādiqu d. i. kurze Sammlung der Synodalcanones Assm. B. O. III. I. 341. Man sieht allein schon aus der Ueberschrift seines Capitels: „Welches Buch jede Classe von Schülern zu studieren hat,“ wie aus den einzeln aufgeführten Canones spätrer Patriarchen, dass die Studienordnung eine theoretisch und practisch fest bestimmte war, in's besondre musste Theodor, der Meister der Meister und Ausleger der Ausleger studiert werden. Cf. III. II. 939 f.

Ein Zögling eben dieser Schule war Paulus, den Assemani mit Paulus Nisibenus identificiert, der einen Commentar über die ganze Schrift,[3] eine Disputation gegen den Kaiser und Briefe über verschiedne Gegenstände geschrieben hat (B. O. III. I. 87). Diese Identificierung scheint jedoch nicht sicher, dieser Paulus als Schüler des 552 gestorbnen Mar Aba (B. O. III. I. 75) kann in Frage kommen, ebenso aber auch der bekannte Paulus Persa, dessen Logik Land in den Anecdota Syr. IV ediert hat. Vgl. daselbst S. 100. Paulus der Perser blühte unter dem Patriarchen Ezechiel † 580, der hochbetagt zur Patriarchenwürde kam,

1) So hat auch Diestel die Sache aufgefasst, der die Lehre der nisibenischen Schule direct nach Junilius darstellt. Vgl. Das alte Test. in der christl. Kirche p. 77.

2) Dies ist zu schliessen aus der Vorrede der Canones, die Assemani B. O. III. I, pag. 82² gibt, da die Canones des Narses und des Ḥanan selbst bis jetzt noch unpubliciert in der Vaticana liegen. Ass. B. O. II, p. 507¹.

3) Dieser Commentar wird von Assemani B. O. III. II. 928 mit den „Regeln“ wie ich glaube fälschlich identificiert, die Junilius gelesen und benutzt hat.

und selbst gleichfalls Schüler des Mar Aba gewesen ist (B. O. III. I. 436 f.). Zwischen diesen beiden Paulus wird man zu wählen haben, für den zweiten spricht das genere Persa des Junilius, für den erstern das zeitliche Näherstehen an die Periode des Junilius.

Die Eigenthümlichkeit dieser nisibenischen Schule in ihrem Urtheil über den Canon, das nicht durch Ueberlieferung, sondern durch eine den Werth des Schriftinhaltes abschätzende Critik bestimmt wird, hat Diestel[1] beschrieben: „Wir gewahren hier eine Eintheilung, bei der, wie es scheint, weder die Tradition noch die zufällige Anwesenheit im hebräischen oder griechischen Canon die Stellung des Buches entscheidet, sondern sein eigner Werth.“ Nehmen wir hierzu noch die theologischen Aufstellungen im zweiten Buche des Junilius, nachdem im ersten Buche wesentlich die superficies Scripturarum, nämlich species dictionis, autoritas, conscriptor, modus, ordo behandelt ist, so finden wir überall altantiochenische Gedanken hervortretend. Es wird II, 14 gefragt, nach welchen Regeln der Schriftinhalt, der sich auf die Zukunft bezieht, eruiert werden soll, und als Mittel dazu die acceptatio oder vocatio, weiter figura sowie praedictio, schliesslich der exitus oder effectus praedictorum genannt. Unter dieser undurchsichtigen Terminologie stecken alle die Gedanken, die wir früher bei Theodor von Mopsueste aufgezeigt haben. Die acceptatio oder vocatio ist *εὐδοκία*, figura ist *τύπος*, praedictio *προφητεία*, effectus oder exitus ist *ἔκβασις*. Von der acceptatio heisst es dann, es sei die Handlung Gottes, qua quosdam homines vel populos specialis gratiae beneficio sibi conciliare dignatur, plusque circa eos quam circa caeteros homines divinae indulgentiae et quasi familiares favores ostendit. Womit zu vergleichen, was S. 116 f. von Theodor beigebracht ist. Solcher *εὐδοκήσεις* sind zehn, Abraham, Isaac, Jacob, der Stamm Juda, das ganze Volk Israel, David, die davidische Dynastie, die Rückkehr des Volks aus dem Exil; die neunte ist Jesus, die zehnte die aller Völker durch die dispensatio incarnationis ipsius Dei et Salvatoris nostri. Bei der Erwähnung Jesu schimmert obendrein noch die antiochenisch-nestorianische Formel durch, obwohl der Ausdruck undeutlich ist.[2] Die Reihe ist zusammengestellt nach dem im spätern

1) Geschichte des alten Testamentes in der christl. Kirche S. 77.

2) Der Text ist: Nona [acceptatio est] Domini nostri Jesu Christi secundum carnem, quam sibi uniens Dei filius, ex genere David omnium nostrum saluti remissionique prospexit. Der filius Dei hat sich carnem ex genere David zugeeignet, univit. Diese Formulierung im Zusammenhange mit der Lehre von der *εὐδοκία*, in dem sie auftritt, kommt auf die Unio personalis et ex voluntate procedens hinaus, bei der der Mensch Jesus der ange-

geschichtlichen Verlaufe sichtbar gewordenen effectus — die ἔκβασις heisst es bei Theodor S. 127 — und die Ursache des Factums ist mit der Intention des sie machenden (Gottes) identisch: eadem est facti causa atque facientis intentio.

Zeigt sich nun die εὐδοκία in der Lebensführung der Auserlesenen, so ist diese selbst vorbildlich, figura, τύπος, Realweissagung, — nicht historische und genetische Vorbereitung; daher sagt Junilius: Typus sive figura est praesentium aut praeteritarum aut futurarum rerum ignotarum per opera (secundum id quod opera sunt) manifestatio, wogegen in der Prophetie die zukünftigen Dinge verbis (secundum hoc quod verba sunt) significantur. II, 16, 18. Es werden nun Reihen von Typen und Praedictionen gegeben, die wir unzweifelhaft als Schuleigenthum anzusehen haben, sodann der effectus oder exitus behandelt II, 25. Es heisst: Effectus sunt earum rerum, quas acceptionum prospiciebat intentio (etwa διάθεσις τῆς εὐδοκίας), aut typorum similitudo figurabat (διετυπώσατο), aut praedictionum scientia praeloquebatur.[1] Diese effectus sind theils schon unter dem Gesetze eingetreten, theils treten sie eben während der bestehenden Kirche (sub gratia) ein, theils werden sie in der Zukunft zur Vollendung kommen. Alles dies ist sichtlich nichts anderes als die in ein Compendium verwandelte Lehre der Antiochener, die wir durch Junilius in das Abendland einwandern sehen, deren Einwirkung auf die Exegese wir jedoch nur schwach wahrnehmen, da wie es scheint, die Einflüsse des Hieronymus zu mächtig waren. Cassiodor hat seinen Mönchen in Squillace die Schrift des Junilius empfohlen,[2] und ihn als Schriftsteller de modis intelligentiae scripturae gepriesen, mit welchem Erfolge ist

nommene ist, und Verschiedenheit der Naturen neben Einheit (moralisch) der Person besteht. Hier der ewige Sohn, dort der angenommene Mensch. Assemani B. O. III. II. 214, 191. Junilius hat durch Einsetzung von carnem für hominem die Schärfe abgemindert. Theodor gebraucht auch den Ausdruck perfectum, quod ex David assumsit.

1) Schon die Unverständlichkeit dieses Latein zeigt, dass die Terminologie fremdländisch ist. Der Sinn ist: Die ἔκβασις ist dasjenige, welches der mit Absicht handelnde göttliche Rathschluss vorausgesehen resp. angeordnet hat, ferner das, was im Typus vorbildlich gezeigt ist, drittens was in der Prophetie vorausgesagt ist. Junilius kann gar nicht verstanden werden, wenn man die Antiochener nicht kennt.

2) Institutio divinarum lectionum Cap. X. Da Cassiodor mehr als hundertjährig 545 starb und sein Kloster in Squillace 538 gründete, so ist für die Abfassung des Werkes des Junilius der späteste Termin bestimmt, es muss vor 545 schon bekannt gewesen sein. Darum habe ich oben rund 530 angesetzt, zumal Cassiodor auch den Pabst Agapitus 535 erwähnt.

mir unbekannt. Doch möchte ich nicht zu bemerken unterlassen, dass Cassiodor von einer jüdischen Schule in Nisibis zu berichten weiss, nach deren Muster er den römischen Bischof Agapitus (3. Juni 535 bis 22. April 536) eine Schule in Rom zu gründen vergeblich aufgefordert hat, sowie dass er die tirones zuerst die Psalmen lesen lassen wollte, denn dies letztere war Brauch der nisibenischen Schule. Assemani B. O. III. II. 937 ff. Ob aber eine jüdische Schule zu Nisibis in der That existierte, ist mir nicht bekannt und auch von Assemani nicht weiter belegt.

Um endlich die letzten Spuren des Einflusses Theodors von Mopsueste auf die Exegese des Abendlandes, die mir bekannt sind, hier noch anzumerken, erwähne ich Hrabanus Maurus. Seine Catenen enthalten die Commentare Theodors zu den kleinen Paulinischen Briefen, wie J. L. Jacobi gezeigt hat, indem er nicht nur in dem von Pitra (Spicilegium Solesmense I, 49) für eine Arbeit des Hilarius Pictaviensis[1] angesehenen Commentare zu den kleinen Paulinen das Werk des Theodor wieder erkannte, sondern dasselbe nach den Angaben Pitra's aus Hrabanus mit den Lesarten der Corvieschen Handschrift herstellte. Vgl. Jacobi Theodori Mops. Commentarii nuper detecti etc. 6 Hallische Programme 1855—72. Hiernach ist also Theodor ins Lateinische übersetzt und noch im neunten Jahrhundert (Hrabanus † 856) studiert und durch die Catene zum Gemeingut gemacht, seine exegetische Eigenthümlichkeit aber kommt nicht mehr zum Bewusstsein, der mittlern Zeit fehlt das Organ für eine solche Exegese: finden wir doch schon am Anfange desselben selbst in Schriften die sich die Hermeneutik zur eigentlichen Aufgabe machen, was doch ein Buch wie des Junilius de modis intelligentiae scripturae thut, nicht die geringste Erkenntniss von der einfachen Wahrheit, dass man zuallererst den Wortsinn erforschen und verstehen müsse. Der ganze Zug der Bibelbehandlung geht auf die applicatio, dogmatisch, moralisch, anagogisch, um die explicatio kümmert man sich nicht, es gibt kein Schriftverständniss mehr, nachdem es schon im Alterthume schwach genug gewesen ist. Die Exegese des Mittelalters ist ein trauriger Beleg dafür, mit wie wenig Aufwand von hermeneutischem Denken die kirchliche Wissenschaft hingelebt hat, wie formalistische

1) Es ist auffallend, welches Unglück die Catholici mit dem Theodor haben, der Codex nennt ihn Ambrosius, Hrabanus nimmt den Ketzer in eine Catene, Lanfranc desgleichen, und auch Pitra merkt die exegetische Richtung nicht, sondern sieht sie für so correct an, dass er trotz seiner Schwärmerei für Allegorese, den grössten Gegner derselben ediert und belobt! Vgl. l. l. P. 81, LVI! Ja P. 82 ist abusus das von uns S. 119 nachgewiesene καταχρῆσθαι.

Schärfe Hand in Hand gehen kann mit äusserstem materialen Stumpfsinn, wie Jahrhunderte hindurch das einzige Praedicat, das man der Exegese ertheilen kann, das vollkommner Unklarheit über ihre Aufgaben und absoluter Impotenz ist. Dafür entschädigen einzelne sogenannte Tiefblicke nicht, sie gehören nicht zur Exegese.

V. Das lateinische Mittelalter.

Um dem Leser Beispiele von den Sedimenten alter Auslegung, welche das Mittelalter geniessbar fand, zu bieten, fassen wir die Commentare zu Joel zusammen, die wir gefunden haben, ohne damit zu meinen, dass nicht irgendwo noch andre vorhanden sein könnten. Es ist die Glossa, die Walafrid Strabo † 849 compiliert hat, und deren Titel Glossa ordinaria zeigt, in welchem Ansehen sie stand; Petrus Lombardus nennt sie die auctoritas schlechthin, Thomas von Aquino hat ihr einen Supercommentar gewidmet. Rosenmüller Histor. interpretationis V, 137. Sodann des Remigius' von Auxerre (Autissiodorensis) enarratio in undecim prophetas posteriores (sic!), d. h. zu den kleinen Propheten mit Ausnahme des Hosea. Der Verfasser war Benedictiner in dem Kloster St. Germain zu Auxerre und wurde von Fulco von Rheims, der als Nachfolger des Hincmar, den erzbischöflichen Stuhl 882—899 inne hatte, nach Rheims berufen zur Verbesserung des Schulwesens. Der Commentar ist zuerst von Henten herausgegeben,[1] dann in der Maxima Bibliotheca veterum Patrum Lugduni 1677 Vol. XVI, S. 962 und in Migne's Patrologiae cursus completus Vol. CXXXI abgedruckt. Nach dem Zeitalter würde damit zu verbinden sein die Erklärung des Haymo von Halberstadt † 853, des Begründers der ersten dortigen Dombibliothek, welche 1180 verbrannt ist. Doch habe ich dessen Commentar, der unecht ist, an spätrer Stelle zu behandeln.

Diesen Arbeiten des neunten Jahrhunderts schliessen sich noch drei Erklärer aus dem zwölften Jahrhundert an. Zunächst die Glossa interlinearis[2] des Anselmus von Laon (Laudunensis) † 1117, sodann Rupertus

1) Cöln 1515.

2) Beiläufig sei bemerkt, dass Anselm den bequemen Canon vom indifferenten Gebrauch der Tempora bei den Propheten kennt und verwendet. Vgl. S. 130. Er bemerkt zu Joel 1, 5, quoniam periit: praeteritum pro futuro, quia tempore prophetae ventura erat captivitas. Remigius erklärt zu 2, 2 in annos generationis, id est usque ad Alexandrum, et generationis, id est usque ad tempus Romanorum.

Tuitiensis (von Deutz) mit seinen Commentariorum in XII Prophetas libri XXXI. Der Verfasser starb 1135; ich citiere von seinen oft abgedruckten Werken die Ausgabe Venedig 1748 Vol. II, S. 88. Endlich den in den Werken des Hugo von St. Victor † 1141 abgedruckten Joelcommentar,[1] der von Hauréau für unecht und in Wahrheit jünger erklärt wird. Der Grund hierfür ist der, dass zu Joel Avicenna citiert werde, der erst in der Zeit 1130—50 übersetzt, selbst Abaelard unbekannt geblieben und von dem nach dieser arabischen Philosophie begierigen Gilbert de la Porrée † 1154 noch nicht gekannt ist. Es sei nun, so Hauréau (Hugues de Saint-Victor Paris 1859 S. 18) ausserordentlich unwahrscheinlich, dass Avicenna den eifrigsten Philosophen noch unbekannt geblieben, dem Mönche in St. Victor aber bekannt geworden sei. Dazu komme, dass in dem Kloster St. Victor selbst von dieser Arbeit seines berühmten Insassen keine Handschrift existiere. Die Histoire littéraire de la France XII, 10 führt das Avicennacitat an, hält aber den Commentar für echt.

Es genüge, einige Stellen des Joel in derjenigen Verarbeitung vorzuführen, die ihm diese kirchlichen Ausleger haben zu Theil werden lassen, deren gemeinsamer und alles sowohl beherrschender als verderbender Grundgedanke der der Vielartigkeit des Sinnes ist.

Joel 1, 1 Verbum Dei, quod factum est ad Joel filium Phatuel.

Glossa ordinaria gibt die Namendeutung nach Hieronymus, dann: Ad hunc ergo Johel recte factum est verbum domini, quod erat in principio apud Deum. Porro factum est non secundum se, sed secundum eum ad quem fit. Dicitur: unde factus est mihi in salutem. Factum est ergo verbum, id est locutum est verbum ad prophetam.

Remigius: Istud est verbum, de quo Joannes dicit: In principio erat verbum. Non debemus putare, quod verbum Dei Patris sit factum ex tempore, sed factum est ponitur pro loquutum est (!) verbum Domini ad Joel. Damit begnügt er sich nicht, sondern er fährt fort: Vel aliter (!) Verbum Domini, quod factum est, et est sensus: factum est ut fieret et loqueretur verbum Dei ad Joel, tale quale et in Psalmo habetur, factus est mihi Dominus in salutem, id est factum est, ut mihi praestaret salutem etc.

1) Ich benutze Hugonis de Sto Victore Opera, Moguntiae 1617 Vol. I, P. 129 f. Hierin habe ich das Avicennacitat, das Hauréau so anführt: „Item Avicenna: Duo contraria in eodem esse non possunt“ nicht gefunden, vielleicht aber übersehen. Hauréau benutzt die Ausg. Rouen 1648.

Glossa interlinearis: Verbum Domini [patris] quod factum est [non quantum ad se] ad Johel [incipiens vel „est deus“] filium Fatuel [latitudo vel aperiens deus].

Rupertus: diximus secundum Patrum sanctorum sententiam, fideique catholicae regulam, quia videlicet ad Prophetas quidem factum est, id est in tempore vel ex tempore accessit hoc verbum. Ad Deum autem nequaquam factum est, neque enim factura est, sicut Ariani garriunt, sed in principio erat apud ipsum. Hoc namque Verbum est Christus filius Dei, quem et hic Johel filius Phatuel tam proprio quam paterno nomine significat, non minus quam praecessor ejus Osee,[1] filius Beheri. Johel namque „est Deus“, Phatuel latitudo Dei interpretatur. Etc. Man beachte, dass Rupert nach der sententia patrum, — die von uns angeführten Väter schrieben freilich anders — und nach der Glaubensregel der Kirche zu interpretieren überzeugt ist; dass der consensus Patrum die Richtschnur für die Auslegung bildet, ist damit schon ausgesprochen. Daneben aber vergisst er das Nicaenum „Credo in spiritum sanctum . . qui locutus est per prophetas, und lässt den Logos selbst zu ihnen kommen.

Anders geartet ist Hugo von St. Victor, während die bisher angeführten Lehrer dasselbe Thema aus gemeinsamer Schule entnehmen und variieren. Er belehrt uns: Historice. In verbo tria attenduntur, strepitus, forma, intellectus. Strepitus persecutionis, forma vocis, intellectus dictionis. Percussio ad vindictam, vox ad laetitiam, dictio refertur ad gratiam. Siquidem vindicta percutit, vox consolatur, dictio erudit. Etc. Haec igitur tria considerantur in verbo, quod factum est ad Johel strepitus soni ad adversarium, forma vocis ad populum afflictum, intellectus verbi ad mentem fit propheticam et electorum chorum etc.

Nach diesem Vorschmack kosten wir nun die Deutungen, welche über die Heuschrecken, die Pfingstverheissung, das Thal Josaphat und über den Schluss der Prophetie gegeben werden; ein mehreres ist überflüssig, vielleicht schon dies zu viel.

Remigius: Eruca vermis est, qui in oleribus maxime invenitur. Bruchus vocatur foetus locustae, vel filius antequam habeat alas, deinde

1) Die seltsame Vorliebe dieser Ausleger für dasjenige, was ihnen Etymologie schien, welche sie aus den Registern de nominibus Hebraicis zu befriedigen pflegten, lässt Rupert zu Hosea so schreiben: Pulcre igitur et non sine quodam divino praesagio hic unus ex illis . . . dictus Osee, quod interpretatur Salvator. Dicitur enim filius Beheri, quod interpretatur putei mei. — Osee filius Beheri ist also der Salvator, der Sohn meines Brunneas, der natürlich nur Christus ist, was schliesslich dahin bestimmt wird, dass Hosea typum Salvatoris gerit.

ubi parumper inceperit volitare vocatur attelabus, deinde ubi penitus volare coeperit, efficitur locusta ... Rubigo est quando pruina percutiuntur fruges (sic!) ... et convertuntur tam calami quam spicae in ruborem minii coloris vel sinopidis. — Nun erwähnt er die gravissima fames temporibus Achab et Eliae (Hieronymus) um fortzufahren: Possumus autem ista aliter intelligere, nämlich von den Assyrii vel Chaldaei, den Medii et Persae, den Macedones und endlich den Romani; wohlbemerkt aber immer nur possumus. Was es in Wahrheit ist, fragt er nicht, er sagt sogar vollkommen gedankenlos: Temporibus ecclesiae magis spiritualiter implentur, so dass man damit eigentlich machen kann, was man will. Nachher heisst es dann freilich wieder: per gentem locustarum vult intelligere exercitum Assyriorum etc. Cap. II: propheta describit adventum Nabuchodonosar und singula referre debemus ad Chaldaeos. Moraliter können[1] wir darunter die vier Qualitäten der Seele denken, tristitia ultra modum, gaudium sive laetitia, metus und spes.

Die Glossa ordinaria versichert uns potuit historialiter contingere und bringt dann die Deutung von den vier Völkern, im zweiten Capitel aber sagt sie bestimmter: Et etiam per metaphoram locustarum describitur impetus Chaldaeorum. (Hieronymus.)

Glossa interlinearis: Residuum erucae [hac peste atteritur qui ultra modum moerore afficitur] comedit locusta [hoc morbo laborat, qui nimia laetitia dei afficitur] residuum locustae [hoc vitium est, quando ultra modum adversa timemus] etc.

Rupertus nimmt die Deutung von den vier Reichen auf und vergleicht dazu die vier Thiere Daniel 7, um sofort wieder in das Moralisieren zu verfallen: Etenim contra hominum quidem, maxime Judaeorum, imbecillitatem regna illa quasi bestiae fortes atque feroces exstiterunt, sed coram omnipotentia Divinitatis infirma et fragilia, sive etiam exigua tanquam locusta etc. Dies einer von den „Tiefblicken". Auch das qui bibitis vinum in dulcedine gibt ihm zu denken, er meint der Prophet verdamme die luxuria der Trinker, weil sie über das Mass zum Vergnügen trinken, während die Glossa interlin. gar hinzusetzt: Dulcia sunt vitia dum fiunt et mel de labiis meretricis distillat, unde in Dei sacrificiis mel non offertur.[2]

1) Dies sicher immer wiederholende possumus ist ein Mafsstab für die Grösse der Unsicherheit, die diese sogenannten Ausleger ihren Texten gegenüber fühlten. Eigentlich ist es ein non possumus.

2) Dies ist auf Gott weiss welchen Umwegen hierher gekommen aus Philo De victimis offerend. § 6, II. P. 255 M.

Hugo führt an, der Prophet verkünde juxta quosdam (nämlich Hieronymus) die Ankunft der Chaldäer, vel, quod verius est, die der Assyrer unter Sanherib, mit dem sie vernichtet sein. An dritter Stelle gibt er dann noch in positiver Form die Deutung von den vier Völkern. Dies ist der buchstäbliche Sinn, allegorisch aber loquitur de persecutione ecclesiae generalis. Diese ist vierfach, primo ab idololatris, secundo ab haereticis, tertio a pseudochristianis, quarto ab Antichristo, und hierauf vertheilen sich die Thiernamen Joels, die terra ist die ecclesia. In diesem Styl deutet er dann die Löwenzähne des Propheten weiter so: Leo, Diabolus vel Antichristus; dentes ejus satellites; catuli leonum, optimates vel subreguli; molares carnifices. Hierauf folgt die tropische Deutung de tentationibus animae. Er kennt die von Hieronymus und Cyrill gegebene Deutung, die auch in die Glossa interlin. aufgenommen ist von moeror, laetitia, metus und spes, verwirft sie aber und eilt zu anderm, das magis congruum scheine. Hiernach ist eruca = luxuria, locusta = cenodoxia id est vana gloria, bruchus = gastrimargia, rubigo = ira vel impatientia, residuum erucae = castitas, residuum locustae = humilitas, residuum bruchi = sobrietas, residuum rubiginis = mentis lenitas. Frisst nun die locusta das residuum erucae, so bedeutet das, dass aus der castitas oft vana gloria entstehe und das Verdienst der castitas auffresse, dass der humilitas die ebrietas et crapula folge u. s. w. Nun hat er aber auch noch die Löwenzähne zu deuten und da ist denn tropologice: leo = diabolus, dentes ejus = animi pravi motus, molares = consensus, catuli = actus, terra = anima. — Wir fügen dies Beispiel durchgeführter Deutung bei, um die Theorie vom sensus multiplex in ihrer practischen Bedeutung zu kennzeichnen; es zeigt deutelnden Scharfsinn im Verein mit exegetischem Stumpfsinn, es zeigt eine unsinnige Theorie methodisch gehandhabt, und lehrt uns damit die ganze Verdrehtheit dieser Periode der Auslegungsgeschichte kennen, die umfassende, selbst alphabetische Register über den allegorischen und tropischen Sinn der biblischen Ausdrücke besass,[1] vermittelst deren sie sich ihr Begriffsspiel erleichterte. Endlich mag noch angemerkt werden, dass Remigius

1) Ein solches findet sich schon von Eucherius von Lyon um 450 in seinem liber formularum spiritalis intelligentiae, das aber noch sachlich und nicht lexicalisch geordnet ist. Ein gleichartiges Werk, die Clavis, die Pitra im Spicilegium Solesmense II und III dem Melito von Sardes zuschreibt, kann schwerlich von Melito sein, sondern gehört dem fünften Jahrhundert frühestens an, wie ich anderswo zu zeigen hoffe. Der erste, der ein solches Allegorienregister lexicalisch nach dem Alphabete ordnete, war nach Pitra Spicil. Solesm. III, P. XXIV und 428 Niemand anders als Hrabanus Maurus.

das dreifache A. A. A. Joel 1, 15 zwar gleich heu, heu, heu deutet, aber hinzufügt, die dreifache Wiederholung sei angewandt, quod propter peccata, quae fecerunt, sanctam offenderunt Trinitatem.[1]

Hiermit wenden wir uns zu der Pfingststelle Joel 3, 1.

Remigius: Haec verba completa sunt in die Pentecostes ... et verbum effusionis largitatem ostendit. Quum autem dicit super omnem carnem, dicit super omnem hominem, qui credit in nomine Stae Trinitatis, et hoc quod credit ore confitetur et opere adimplet. Das Prophezeien der filii vestri et filiae vestrae geht auf die Apostel, weil sie aus jüdischem Geschlechte waren, und auf die Frauen, die mit ihnen waren, denn diese waren Prophetinnen. Folgen die vier Töchter des Philippus und andre Beispiele des Prophezeiens im Apostelzeitalter, die schon bei Cyrill, Theodoret und Hieronymus vorkommen. — Die servi et ancillae Joels werden zu credentes simplices, und das „effundam spiritum meum" ist durch „postquam resurrexero" zeitlich und rücksichtlich seines Subjectes genau bestimmt. Die Zeichen und Wunder am Himmel sind bei Jesu Geburt und Leiden eingetreten, hoc autem quod propheta dicit, lunam esse versam in sanguinem in morte Domini (wo sagt Joel das?), credere debemus, licet Evangelistae reticeant.

Glossa ordinaria: Effundam spiritum: hoc factum est in die Pentecostes, unde Petrus etc. effusio largitatem designat muneris, quod non in paucos ut in vet. test. sed in omnes credentes sunt dona spiritus sancti etc.

Glossa interlinearis: Et erit post haec [post non statim] et prophetabunt [Agabus prophetavit Caesareae et in Antiochia prophetae plurimi et quatuor filiae Philippi evangelistae, prophetaverunt qui majoris meriti] filii vestri [qui minoris] et filiae vestrae [provectioris aetatis] Senes vestri somnia somniabunt [Senex erat Paulus quando dictum est ei Transi in Macedoniam] etc.

Rupertus[2] deutet ausführlich auf Pfingsten; die Act. 1 einmüthig im Geiste versammelten sind die Söhne und Töchter Zions, sie weissagten, d. i. de coelestibus mysteriis variis linguis locuti sunt. Die Greise wie Petrus — vel deinde Paulus — haben Träume geträumt, die Jüng-

1) Cap. II, 19 zu mittam vobis frumentum bemerkt die Glossa interlinearis: panem qui de coelo descendit, so eucharistisch deutete schon Ephraem.

2) Beiläufig sei bemerkt, dass er den „Nördlichen" vom Teufel versteht: Etenim quis ab Aquilone est, nisi diabolus princeps opprobrii, qui dixit in corde suo: Sedebo in monte testamenti in lateribus Aquilonis? Jes. 14, 13. Nebukadnezar, Haman, Antiochus Epiphanes und Nero sind dann solche principes opprobrii oder Incarnationen des Teufels.

linge — qualis erat Joannes — haben Visionen gesehen. Die servi und ancillae sind dabei die Christen aus den Heiden, zuerst erhalten (nach Röm. 2, 10 Judaeo primum et Graeco) die Israeliten, dann die Heiden den heiligen Geist, auch diese haben bemerkenswerthe Träume und Visionen gehabt, aber nur die Gesichte der echten filii Sion, der Apostel und Propheten haben canonisches Ansehen erlangt. Wenn es dann heisst: super servos et ancillas meas in diebus illis effundam spiritum meum, aber nicht hinzugefügt ist: et prophetabunt, so ist jener ergossne Geist der Geist der Auslegung, vermöge dessen die Kirchenlehrer die Visionen der Apostel und Propheten richtig zu deuten verstehen. Schliesslich heisst es: Effusionis hujus rem simul et signum in die Pentecostes, quando super discipulos Christi Spiritus sanctus descendit, contigisse dubium non est. — Die Wunderzeichen am Himmel werden dann auf das Weltgericht bezogen.

Hugo erhebt sich hier zu rhetorischem Schwunge in einer Polemik gegen die Juden, bei dem er selbst eine horazische Anspielung neben Bezügen auf die Genesis nicht verschmäht: Hic Judaeus Appella (sic!) erubescat, hic caecitatem et insaniam erubescat, ut qui gloriatur se ducem caecorum et legis tenere lucernam, tenebras sui erroris et imperitiae suae caliginem in hoc loco deprehendat. Asinus meus mihi deponat sarcinas: exspectet donec ascendamus ad montem et postquam adoraverimus, revertemur ad ipsum, et videns requiem, quia est bona et terram quia optima, supponat humerum ad portandum. Genes. 22, 5; 49, 14. Dicat mihi, ubi Dominus spiritum effuderit dicat ubi sol versus in tenebras et luna in sanguinem mutata ... De adventu igitur Christi praesens littera proprie intelligitur, de missione spiritus paracliti prophetia clausa ad liquidum solvitur. Man darf hierbei nicht vergessen, dass vorher der doctor justitiae — seltsamer Weise allegorice — auf Christus gedeutet ist (wobei zugleich mitgetheilt wird, die Juden deuteten dies Wort auf Hisqia oben S. 181! oder Josia), so dass die Pfingstweissagung auch ihr historisches Antecedens, die Erscheinung Jesu im Texte der Propheten vor sich hat. Im Weitern werden dann die Beispiele des Weissagens und der Prophezeiung wie bei den Vorgängern aufgeführt, Agabus, Paulus, die Töchter Philippi u. A. m. so wie mit der Dreizahl prophetia, somnia, visio und filii, senes, juvenes mystisch und allegorisch gespielt. Die Zeichen am Himmel gehen historisch auf die Erscheinung Christi im Fleische, allegorisch umgedeutet ist die verdunkelte Sonne der gekreuzigte Christus, der in Blut gewandelte Mond die Kirche, die Christi Passion nachahmt, das Blut das Bekenntniss der Märtyrer, das Feuer die Jungfrauen, die von Liebe

glühen, der Rauch die häufige compunctio der Keuschen. Moralisch gewendet wird dies auf die Ankunft des Paraclet in der Seele appliciert, tropologisch auf die Selbsterkenntniss. Die Auslegung der Stelle vom jüngsten Gerichte kennt der Commentator, so wie die des Hieronymus de die passionis Christi vel resurrectionis, trotzdem will er unmassgeblich alles von Christi Ankunft im Fleische und der des Paraclet im Geiste deuten.

Die Ansichten der mittelalterlichen Exegese über das Thal Josaphat eröffnen wir mit der Bemerkung des Beda (de locis sanctis Opp. Coloniae Agrippinae 1688 Vol. III, p. 365), dass das Geennon (sic) das Thal Josaphat sei, wovon wir bei den altkirchlichen Auslegern keine Spur gefunden haben, was aber in Euseb's Onomasticum steht.[1] Danach finden wir dann bei Paschasius Radbertus († gegen 865) im Matthaeuscommentare (Bibl. Maxim. Vol. XIV, P. 634 H) einfach das Thal zwischen Oelberg und Stadt als Thal Josaphat angeführt[2] und von Remigius erfahren wir, dass eben dieses Thal von einigen in kindischer Weise für das Thal des Gerichtes im Joel angesehen werde. Er sagt in seinem Commentare zu Ep. I ad Thessalonic. 4, 16 (Bibl. Maxim. Patr. VIII, P. 1014 B) Folgendes: In tuba ergo descendet Dominus de coelo, id est manifeste veniet ad judicandum, ut ab omnibus possit videri, secundum illud: Et videbit omnis caro salutare Dei. Licet ergo quidam pueriliter intellexerint, quod dictum est in Johel propheta: Judicium Dei veniet in valle Josaphat, quasi in illa judicaturus est omnes gentes, — non est ita intelligendum, quoniam non pro loco sed pro interpretatione illud nomen posuit ibi propheta. Josaphat interpretatur vallis judicii, et Domini adventus ad judicium in valle erit reprobis, quia electis elevatis ad superna cum Domino, illi remanent in imis et inferioribus inferni partibus, wobei sich die schliessliche Allegorese mit der des Paschasius Radbert berührt. Wir finden so in der Mitte des neunten Jahrhunderts buchstäbliche und allegorische Fassung

1) Euseb sagt uns (Onomast. ed. Larsow et Parthey p. 358, Lagarde 300): *Φάραγξ Ἐννόμ· γῆ Ἐννὸμ ἑβραϊκῶς, διὸ τινές φασιν εἶναι τὴν γέενναν. Παράκειται δὲ τῇ Ἱερουσαλήμ, λέγεται δὲ εἰς ἔτι νῦν φάραγξ Ἰωσαφάτ.* Vgl. p. 138 l. 9 *προςπαράκειται τῷ τείχει Ἱερουσαλὴμ πρὸς ἀνατολάς.* Mit dem vierten Jahrhundert beginnt die Sitte, das Kidronthal Josaphat zn nennen. Tobler Zwei Bücher Topographie von Jerusalem II, p. 14. Lagarde Onomastica sacra 273, 111.

2) Text: Christus . . . venit in montem Oliveti et ibi sedebat cum discipulis suis . . . sed et deorsum vallis est, quae forte ex praesagio futurorum vallis Josaphat dicitur, et interpretatur vallis judicii. Nam per montem significatur ecclesia et per vallem judicii societas perditorum etc.

nebeneinander, und daneben die Ansicht, dass entweder das Kidronthal oder das Gehinnomthal eben das Thal Josaphat sei. Im Joelcommentare äussert sich Remigius ebenso zu 3, 1 (4, 1). Das in diebus illis des Textes bedeutet appropinquante die judicio, vor dessen Eintritt, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen sein wird, die Juden durch die Predigt des Henoch (woher hat er diesen?)[1] und des Elia sowie die der heidenchristlichen Prediger bekehrt werden werden.[2] Sobald dies erfolgt ist, werden alle Völker in das Thal Josaphat versammelt, und hier meinen nun Viele in kindischer Weise, dass der Herr zum Gerichte herabsteigen werde in das Thal Josaphat, quae vallis posita est in latere montis Oliveti (Hieron. Onom.); das Topographische gilt für ausgemacht, von der Exegese aber sagt er: sed nihil est quod dicunt. Doch würde man sich täuschen, wenn man nun eine allegorische Fassung erwartete, vielmehr gibt Remigius eine vermittelnde Ansicht, bei der er den strengen Wortbegriff des descendet fallen lässt; Christus nämlich soll über dieser Stelle in der Luft schweben, die Völker aber mit Ausnahme der Heiligen (der Christen), welche dem Herren entgegen schweben, werden im Thale versammelt sein. Er sagt: Dicit beatus Hieronymus[3] aliique doctores, quod non in terram descendet, sed in spatio istius aeris sedebit contra ipsum locum montis Oliveti, ex quo ascendit in coelum, et sicut Joannes Chrysostomus dicit, Angeli deferent ante eum signum crucis. In valle autem Josaphat congregabuntur omnes gentes, id est ad judicium Dei venient (quod interpretatur Josaphat), non solum modo Judaei, qui in eum credere noluerunt, sed omnes impii qui ab initio saeculi fuerunt. Sancti autem et isti (lies ipsi) non descendent in vallem cum impiis, id est ad judicium damnationis, sed elevabuntur in nubibus obviam venienti creatori suo juxta illud Apostoli: Deinde, inquit, nos qui vivimus, qui residui sumus, simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aera.

Hier ist eine vollständige Endgerichtsscene vorgemalt, bei der es interessant ist, Christus auf einem schwebenden Throne sitzend gedacht

1) Johannes Damascenus Fid. Orthod. IV, Cap. 103 (der Ausgabe Verona 1531 Blatt 136) lässt Henoch und Elias gegen den Antichristen predigen, dann aber getödtet werden. Vgl. unten die Tödtung des Elias durch den Antichristen in der schiitischen Eschatologie, die wir bei der arabischen Joelübersetzung besprechen, sowie in der Lehre des Nicolaus von Lyra.

2) Es braucht nicht bemerkt zu werden, dass Joel davon nichts weiss, und dass die Juden umgekehrt die Völker zu ihrem Glauben bekehrt oder aber vernichtet werden lassen. Vgl. Qimḥi und Abarbanel.

3) Hieronymus sagt im Joelcommentare davon nichts.

zu finden, denn das Alterthum und frühere Mittelalter lässt Christus auf den Bildern entweder thronen oder auf einem Hügel oder auf Wolken stehen, niemals aber schweben, das ist modern. Unser Autor hält an dem Sitzen fest, aber lässt den Thron selbst schweben. Dazu kommt, dass er das bei Jerusalem liegende Thal unzweifelhaft für das von Joel gemeinte Thal Josaphat hält, was ältere nicht gethan haben, dass er aber nur die Verdammten sich dort sammeln lässt, nicht aber die Heiligen und Christus, welche darüber schweben. Jedenfalls ist hier die älteste (vgl. S. 183) nachgewiesne Stelle eines christlichen Joelcommentares, wo das Endgericht geographisch und topographisch zu Jerusalem im Thale Josaphat, das im alten und neuen Testamente so wie bei Josephus als Thal bei Jerusalem nicht genannt wird, da die betreffende Thalspalte Qidron heisst, von einem Exegeten fixiert wird.[1]

Die Glossa ordinaria sagt wie Remigius: quidam pueriliter intelligunt quod in valle, quae est in latere montis Oliveti, descensurus sit dominus ad judicium, quod frivolum est, und bringt dann das Sitzen über dem Orte etc.

Die Glossa interlinearis schweigt.

Bei Rupertus finden wir in der christlichen Auslegung zum ersten Male die Combination mit der Geschichte des Königs Josaphat aus 2. Chron. 20 die wir bei Mose hakkohen und Ibn Ezra wieder finden werden; man fragt sich, liegt hier Entlehnung aus einer gemeinsamen Quelle vor, oder gleiche und zwar selbständige Combination? Aber wo wäre die Quelle zu suchen, von der wir sonst nirgend eine Spur gefunden haben? Also glauben wir vorläufig an Selbständigkeit des Rupert, der auch sonst allerlei eigne Combinationen vorträgt.[2] Er sagt: Sed quid sibi vult, quod ait, et educam eos in vallem Josaphat? Nimirum tam propter nominis interpretationem loci

1) Vgl. Robinson Palaestina II, 31. — So kommt Gerichtsstätte und Hölle nebeneinander, wie Josaphat nach Jerusalem verlegt ist, so ist das Ge'-Hinnom als Gehenna zur Hölle geworden; Beda freilich identificierte Geennon mit Josaphat, obwohl ersteres westlich vom Qidronthale sich abzweigt.

2) Diestel Geschichte des alten Testaments S. 217 sagt: Rupert von Deutz in seinem Tractat de victoria verbi divini lib. V, cap. 22. 23 und im Comment. zu den kleinen Proph. macht auf die mannigfachen Dienste aufmerksam, welche die Herbeiziehung der israel. Geschichte in der Erklärung der Propheten leisten könne. Allein von wirklich historischer Interpretation ist er weit entfernt. Er sucht nämlich an jenen Stellen die Gerechtigkeit des göttlichen Strafgerichts an Israel dadurch zu erweisen, dass die Assyrer (Nineviten) relativ justiores et proniores ad poenitentiam gewesen sein.

hujus meminit, quam propter rem, quae recenti memoria fuerat gesta, quando iste prophetavit. Der Sinn also ist symbolisch, was Rupert propter nominis interpretationem nennt, die Symbolik aber durch ein neuliches Ereigniss hervorgerufen. Dies Ereigniss ist, da Joel aus dem bekannten Grunde ein Zeitgenosse des Hosea und Amos sein soll, der Kampf Josaphats im 'Emëq habberacha, das mit unserm Thale identisch ist. Daher schliesst Rupert so: Igitur quum dicit, congregabo omnes gentes et educam illas in vallem Josaphat, rem gestam magni miraculi nobis ad memoriam reducit, pulcreque innuit, quod secundum similitudinem (nämlich der Vertilgung der Feinde des König's Josaphat) futurum sit in die judicii, ut nullus eorum sententiam damnationis evadere possit, qui mala inferunt servis Dei etc. — Das Thal Josaphat ist identisch mit der vallis benedictionis (עמק הברכה) vgl. unten Ibn Ezra, was weiter zu der Bemerkung leitet, das Gericht werde einigen zur benedictio, andern zur damnatio, wie das Thal zwei bezügliche Namen trage.

Hugo endlich lässt sich für die ganze Stelle auf den Textsinn nicht ein, sondern deutet nur moralisch, um sich dann in die „schattigen Gefilde der Allegorie und zu den lieblichen Ruheplätzen der Tropologie“ zu begeben, nachdem er die Träume der Juden, d. h. ihr dahin gehendes wörtliches und richtiges Verständniss, dass sie in der Endzeit von Jahve versammelt und nach Jerusalem zurückgeführt werden, das die judaisirenden Christen als Chiliasten annahmen,[1] einfach zurückgewiesen hat. Aber selbst für Hugo ist diese Stelle auch juxta anagogen ein locus difficillimus, weil man nicht das Vorangehende von Christi Leiden und das Folgende unmittelbar darauf vom jüngsten Gerichte deuten dürfe![2] Freilich stammt diese vernünftige, aber seine ganze vorangehende Auslegung verurtheilende Bemerkung ursprünglich von Hieronymus und nicht von ihm, der sich denn auch nicht bedenkt, weiter zu schreiben: Quia ecce in diebus illis etc. In diebus siquidem passionis et resurrectionis, cum captivitatem Dominus Juda et Hierusalem convertit, cum scilicet de filiis Abrahae eligendo sibi aliquot vocavit, vocando justificavit; omnes gentes in

1) Haec illi et nostri judaizantes, qui mille annorum regnum in Judaeae sibi finibus pollicentur et auream Hierusalem et victimarum sanguinem et filios ac nepotes et delicias incredibiles et portas gemmarum varietate distinctas. Später werden wir dies bei Rupert wieder finden.

2) Neque enim fieri potest, ut superiora in tempore passionis, et quae sequuntur in die judicii intelligamus, maxime cum sequatur: Quia ecce in diebus illis et in tempore illo, et iste versus uno dicat cuncta tempore perpetranda.

valle Josaphat congregando deduxit, quia scilicet justa et gratuita misericordia, alios fecit vasa misericordiae in gloriam, alios justae vasa irae in interitum et contumeliam . . . Josaphat judicium Domini interpretatur, per quod damnatio reproborum designatur. In tempore igitur conversionis electorum reprobatur multitudo impiorum etc. Das ist in der That ein Prachtstück von Auslegung, das ebenbürtig neben der Fortsetzung steht, in der das disceptabo cum eis als gegen Heiden und Häretiker gerichtet aufgefasst wird.

Damit wenden wir uns zur Betrachtung des Schlusses Joel 4, 17—21.

Remigius deutet natürlich Alles auf das himmlische Jerusalem, dieses und nicht das irdische ist gemeint mit den Worten et erit Hierusalem sancta. Er fährt fort: alieni id est diaboli et infideles malique homines, non transibunt per eam amplius id est post diem extremi judicii. Sodann et erit in die illa id est post ascensionem (!) Domini ad caelos, vel (!!) post diem judicii, stillabunt montes dulcedinem id est Apostoli[1] et praedicatores sancti stillabunt dulcedinem et colles fluent lacte id est martyres et simplices non habentes plenitudinem intelligentiae. Von der Tempelquelle sagt er: sed haec juxta litteram minime impleta sunt, und fällt damit aus seinem Zusammenhange, da ja dies Alles nach dem Weltgericht erst eintreten kann und soll; aber nachdem er mit seinen Gedanken wieder vom Ende der Zeiten in die Zeit zurückgekehrt ist, wird es ihm nicht schwer, das Haus des Herren spiritualiter als die Kirche und die Quelle als fons baptismatis und als doctrina zu fassen. Der torrens vel vallis spinarum, denn er weiss aus Hieronymus, dass Symmachus für torrens das Wort vallis gesetzt hat, ist die Heidenwelt, und so wären die Elemente vorhanden, um die Worte des Propheten in einen Gemeinplatz umzusetzen. Endlich die Verwüstung Aegyptens und Edoms, die die schlafenden Juden in der Zeit ihres Messias erwarten, wird nach Rupert besser auf das Weltgericht verschoben, zugleich aber nach den alten Vorgängern umgedeutet, Aegyptus = moeror vel tenebrae sive persequens; Idumaea = terrena sive cruenta. Sodann verwandelt er Aegypten und Idumaea in „diese Welt", die der Verwüstung und Verdammniss anheim fällt, während Judaea, d. i. die Gemeine der Bekenner und Jerusalem (d. h. visio pacis), welches die aus Engeln und Menschen bestehende Kirche bedeutet, von Gott „bewohnt" wird, der in ihrer Mitte weilt. Das Blut, das gereinigt

1) Dabei wiederholt er gleichfalls das Allegoristenaxiom: Montes sunt Apostoli, qui positi in altitudine virtutum adhaerent monti Domino Jesu Christo etc.

wird, ist das der Märtyrer, das bis jetzt gleichsam ungerochen zu sein scheint.

Die Glossa ordinaria bewegt sich in denselben Gedankenreihen: Et erit Hierusalem sancta — et post diem judicii Hierus. constans ex angelis et hominibus erit absque aliqua contaminatione etc. et alienus, diabolus vel aliqua prava cogitatio non recipiet viam in justis habentibus Dei pacem. — Montes i. e. Apostoli et celsi praedicatores — colles non habentes tantam plenitudinem intelligentiae. De domo domini id est primitiva ecclesia egredietur fons baptismatis etc. Aegyptus — et hoc Judaei referunt ad tempus quum suum Messiam exspectant etc. Aegyptus interpretatur moeror vel tenebrae vel persequens, Idumaea terrena vel cruenta, quia quidem sanguinem martyrum fuderunt etc. Judaea provincia confessionis et gloriae et (Hierusalem) urbs in qua gloria Dei cernitur. Et mundabo, mundat dominus sanguinem peccatorum in evangelio, quem prius in lege non mundaverat, peccatores et immundos ibi relinquendo, conclusit enim omnia sub peccato ut omnium misereretur.

Von der Glossa interlinearis merke ich den Schluss an: Et mundabo [vindicando] sanguinem eorum [martyrum Christi, quem inultum usque ad diem judicii dimisi, sed ibi vindicabitur, quo vindicato commorabitur Dominus in multitudine sanctorum] quem non mundaveram et Dominus commorabitur in Sion.

Rupert vergleicht zur Heiligkeit Jerusalems das neue Jerusalem der Apocalypse, das vom Himmel herabsteigt, die alieni, die nicht hindurch gehen, sind die Uebelthäter, von denen es Apocal. 21, 8 heisst: pars illorum erit in stagno ardenti igne et sulphure, was der zweiten Tod ist. Berge und Hügel werden herkömmlich aufgefasst, Milch und Wasser, das in den Thälern Juda's fliesst, ist das Wasser, das die Herzen der Gläubigen durchströmt und vom Hause des Herren ausgeht, quae videlicet domus recte intelligitur fabrica corporis Christi (was soll das heissen? Ich denke Incarnation, nach der das Messopfer und die Communion gefeiert wird;) etenim ipsa est domus, quam sapientia sibi aedificavit. Der torrens spinarum ist aber diesmal nicht die Heidenwelt, sondern vielmehr die universitas electorum (so Cyrill), ut jam non sit quod erat, decurrendo ab ortu ad occasum inter spinas tribulationum atque peccatorum, sed torrens deliciarum, abundans ubertate bonorum sempiternorum. Auch hier zieht er Apoc. 22, 1 herbei, und erklärt dann sofort anders, der torrens soll nun der Spiritus sanctus sein. Ueber Aegypten und Edom sagt er nichts vom Gewöhnlichen Abweichendes, und verwahrt seine spirituale Auslegung gegen

Judaismus, dem litterae superficies schmeichelt, und Chiliasmus, wobei er wörtlich mit der S. 200, Note 1) angeführten Stelle des Hugo über die aurea Hierusalem, victimarum sanguis etc. übereinstimmt.[1] Die Beziehung des Blutes, das gereinigt werden soll, auf die Märtyrer, gibt er auf.

Hugo endlich soll die Reihe schliessen. Nach der für nöthig erachteten Ablehnung der jüdischen Träume erfahren wir, dass Jerusalem die zeitliche Kirche (hujus temporis ecclesia) und die fidelis anima bedeutet. Nach der littera (!) kann man dies von der dreifachen Ankunft verstehen, sofern nach der Sendung des Paraclet, nach der Predigt der Apostel und nach der Bekehrung der Heiden im Thale Josaphat durch die Scheidung nach dem Glauben (per discretionem fidei) Jerusalem (d. i. die jetzige! Kirche) heilig wird. Die nicht eingehenden alieni sind Götzendiener, Häretiker und Schismatiker, die in die junge Kirche einzudringen vergeblich sich bemüht haben.[2] Er citiert dann Apoc. 21, 10 wohl wieder nach Rupert. An die übliche Deutung der Berge, Hügel, Quelle schliesst er eine Bemerkung, die für die Theorie der Mystiker ihre Bedeutung hat, und die wir darum hierher setzen. Die aqua des Propheten ist doctrina und nun fährt er fort: Tria sunt genera doctrinae, contemplativum, allegoricum, morale. Contemplativum purum, allegoricum nudum, morale solum, solum a materia, nudum a forma, purum a circumscriptione omnimoda; morale siquidem genus informat sine materia vitam, allegoricum illuminat sine forma scientiam, contemplativum sine phantasia[3] sublimat ad sapientiam. Die Stelle spricht für sich selbst, die Contemplatio erfasst das Object reell und adäquat, sie bringt die Weisheit, das empirische Wissen liegt dem Gesichtskreis des Mystikers ganz fern.

1) Rupert † 1135, Hugo 1141. Konnte Hugo Rupert ausschreiben? Haben beide einen ältern Schriftsteller benutzt? Ist Rupert ausgeschrieben und dies ein weitrer Grund gegen die Authentie des Hugo beigelegten Commentares? — Der Gedanke ist zwar aus Hieronymus entlehnt, aber dieser nicht wörtlich ausgeschrieben. Um so bedeutsamer wird grade darum die Uebereinstimmung zwischen Rupert und Hugo in ihrer gezierten Diction.

2) Dabei kommt das etymologische Spiel vor, dass sanctus griechisch ἅγιος heisst, welches aus dem Alpha privativum und γῆ zusammengesetzt sein und sine terra bedeuten soll. Unde et illud sanctum dicitur, quod sine terra fit et a terra elevatur. Das γῆ schreibt der Verf. itacistisch durch gi um.

3) Das wird nach der Theorie über den Prophetismus (vgl. unten Thomas von Aquino) zu verstehen sein, nach der das Anschauen des Höchsten bei der Mehrzahl der Propheten vermöge einer imaginaria visio, die phantasmata zeigt, zu Stande kommt. Eben diese imaginaria visio soll aus der Contemplation ausgeschlossen werden, die eine natürliche ist. Vgl. unten die Bemerkungen über Haymo, der mit Hugo irgendwie zusammenhängt.

Das Wasser im Thal der Dornen deutet er abweichend von Rupert auf die Taufe der bekehrten Heiden.

Aegypten ist ein Theil eines verworfnen Heidenvolkes, Idumaea seltsamer Weise pars Judaici populi reprobati et deserti a Deo per pravam conscientiam, Judaea ist uxor agni, sponsa Christi.

Die Deutung der Worte et mundabo sanguinem eorum ist so eigen, dass ich sie im Ganzen hersetze: Hic latenter subintroducitur per adventum Christi remedium gratiae contra naufragium originalis peccati, sanguis scilicet iste. Peccatum enim originale nullatenus cujuspiam justitia vel virtute mundari vel deleri poterat, nisi agni immaculati sanguine, qui peccatum non noverat. Unde Apostolus: Sine sanguinis effusione non fit remissio (Hebr. 9, 22), idem item: Talis enim decebat, ut nobis esset pontifex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior coeli factus. Et hoc est, quod in praesenti Dominus per prophetam dicit: Et mundabo sanguinem eorum, quem non mundaverant, hoc est, quem mundare non poterant. —

Aus der weitern Betrachtung über die Seligkeit der Vereinigung der Seele mit Gott hebe ich noch einige Ausdrücke heraus, weil sie in ihrer sinnlich-poetischen Ausdrucksweise die Aeusserungen morgenländischer Mystiker in's Gedächtniss zurückrufen. So werden die Worte Dominus commorabitur in Sion, hoc est in specula visionis näher so ausgelegt: quia tunc praecinget se et faciet illos discumbere, et transiens ministrabit illis. Hieran schliesst sich moraliter die Fassung de adventu sponsi ad sponsam Christi, ad columbam, ad unicam dilectam et fidelem animam. Cum dominus habitans in Sion, in monte sancto, in sublimitate scilicet contemplationis, cum sponsa propius init copulam unionis, quando sponsus ei coelestia propinat oscula, quando obsequio paradisi ministrat ei fercula, tunc Hierusalem erit sancta . . . Tunc alieni per eam amplius non transeunt, quia nec maligni suggestio, nec spiritus elatio, nec carnis titillatio, nec mundi infestatio eam irritare ullatenus praesumunt, quam sponsi felicitas, contemplationis reclusam thalamo, unionis lectulo inserit Non transeunt per eam alieni amplius, quia quae impassibili jungitur et beato inseritur, nulla rerum molestia etiam ad modicum pulsatur.[1]

1) In gleicher Weise äussert sich Hugo in de nuptiis libri II am Ende im Anschluss an das Hohelied; diese beiden Bücher zeigen beiläufig seine Ansichten über Weiber, Ehe u. s. w. nicht eben in schönem Lichte. Aehnliche Anschauungen hegt Abaelard in der epistola ad virgines Paracletenses (Opp.

Schon der Aegypter Macarius nannte die Verschmelzung der Seele mit dem heiligen Geiste eine Ehe, γάμος, und liess die Verklärten ein mystisches Mahl und einen geistigen Weintrank geniessen, ein Ausdruck, der von der Symbolik der Sacramente hergenommen ist, und Theodoret redet von einem φίλτρον oder Liebeszauber zwischen Gott und Seele, das ihm Cabasilas entlehnt hat, der seinerseits auch von ἔρως und ἐραστὴς μανικός spricht und die von der Liebe ergriffen Strebenden Räuber des Himmelreiches nennt. Eine noch reichlichere Liebesterminologie liefern die Lateiner, die wie unser Fall zeigt, selbst in die Exegese hineindringt,[1] und die Hafis' Weise ins Gedächtniss zurückruft:

Es hat dein holder Reiz die Welt
So lang und breit sie ist umfangen;
Die Himmelssonne schaut beschämt
Des Erdenmondes schöne Wangen.
Das Anschaun deiner Reize ist
Der Völker nöthigste Verrichtung,
Der Anblick deines Angesichts
Der Engel heiligste Verpflichtung.

.

Komm zurück, um des beklommnen Herzens
Seelischer Genoss zu sein,
Und in sein verborgenstes Geheimniss
Weiht dich der Verbrannte ein!
Von dem Wein, den in der Liebe Schenke
Feil man bietet Jedermann,
Gieb mir noch zwei oder drei Pocale
Sei es auch im Ramadan.

Hafis II, 141, 99 übersetzt von Rosenzweig-Schwannau.

Alles dies ist mystisch auf Gott und den Sufi zu beziehen, und gehört, obwohl diese Redeweise in der Mystik ausserordentlich weit im Orient und Occident verbreitet ist, unter die pathologischen Erscheinungen der Religionsgeschichte, während dem gesunden Sinne dieses widerwärtige Amalgam geistlicher und sinnlicher Liebe auf das Aeusserste widersteht.

Kann sich nun aber sogenannte Auslegung bis zu diesem Aeussersten verirren, worin sich sowohl Unklarheit über die elementarsten hermeneutischen Begriffe, als Urtheilslosigkeit über das Ziel der Auslegung kund gibt, so kann bei dem gleichzeitigen Mangel an allen

ed. Cousin 1849 I, 227). Das Hohelied soll die Jungfrau zuletzt lesen, ne sub carnalibus verbis spiritualium nuptiarum epithalamium non intelligens vulneretur.

1) Gass, die Mystik des Nicolaus Cabasilas, Greifswald 1849 S. 56, 206, 203.

Hülfskenntnissen und dem Anklammern an die altkirchliche Auslegung grade in ihren Schwächen, das absolute Verwerfungsurtheil über diese mittelalterliche Exegese nicht angefochten werden. Mögen diese Männer als Prediger, Verwalter, Lehrer ihr hohes Verdienst haben, mögen sie auch den verlöschenden Docht im Glimmen erhalten haben, als wirkliche Exegeten sind sie null und nichtig. Schriftverständniss, sofern darunter nicht mystische und moralische Spielereien und Gemeinplätze, sondern Begreifen des Inhaltes nach Wesen, Charakter, Entstehung und individueller Form verstanden wird, hat das Mittelalter nicht gehabt,[1] und aus den eignen Mitteln der abendländischen Kirche würde es nie wieder haben erzeugt werden können: hier war Alles verrottet, nicht die Praxis allein, sondern auch die Theorie, wovon man sich durch die Lectüre von Hugo's a Sto Victore Eruditionis Didascalicae liber VI überzeugen kann, dessen unklares Gerede über Historia und Allegoria zu widerholen nicht lohnt. Die Bluterneuerung konnte nur von der Synagoge kommen, die selbst freilich in fundamentalen exegetischen Irrthümern befangen lag, aber durch Rückgang auf den Grundtext und angehndes Wortverständniss der verirrten kirchlichen Auslegung eine neue Basis geben konnte, auf der eine Besserung möglich war. Die Renaissance des Hebräischen im Abendlande war für die Reformation eine nothwendige Vorbedingung.

Gern würden wir nun auch die Auslegung der griechischen Kirche im Mittelalter verfolgen, doch hat weder Procop von Gaza, noch Oecumenius, Theophylact[2] oder Euthymius Zigabenus den Joel commentiert, so dass wir nunmehr uns von der christlichen zur jüdischen Auslegung wenden können.

1) Man glaube nicht, dass diese Wahrheit schon allgemein anerkannt ist, Pitra, der nicht in seinem Namen allein redet, hofft auf eine Wiederherstellung dieser Auslegungsart, quam in perenne fidei robur et errorum novissimorum perpetuam confutationem (!) manere mansuramque omnino credendum est. Ihm gilt diese Exegese als veneranda arcanorum Theologia. Spicileg. Solesmense III, P. LXXIX.

2) Von ihm existieren Erklärungen zu Hosea, Habacuc, Jona, Nahum, Micha, zu Joel nicht. Rosenmüller Histor. interpret. IV, 288.

VI. Die jüdische Auslegung.

Erster Abschnitt.

Die ältesten Stimmen und die Uebersetzungen.

Sehen wir uns nun, nachdem wir die altchristliche Exegese kennen gelernt haben, danach um, was uns die Juden bieten, so bildet Hieronymus, wie er geschichtlich die Brücke zwischen Kirche und Synagoge schlug, so auch hier die Vermittlung, die wir uns um so lieber gefallen lassen, weil wir durch seine Anführungen einen chronologisch sichern Ausgangspunkt gewinnen.

Die Juden nämlich deuteten sich die vier Heuschreckennamen auf die Völker von Assyrien, Babylonien, Persien nebst Alexander und den Diadochen, endlich Rom.[1] Hier also steckt die „altkirchliche“ Exegese, die nach Analogie der Danielschen Weltreiche den Joel construiert. Hieron. zu 1, 4. Daneben fassen sie die Heuschrecken auch noch wörtlich auf, worin ihnen Theodoret verwandt ist. Hieron. zu 1, 6. Den grössten Theil der Weissagung aber beziehen sie auf die messianische Zeit, die noch bevorsteht, und deuten demnach 2, 12 von Gog und Magog, in Betreff dessen sie nicht die antiochenische Verirrung theilen. Sie verschieben 4, 4 auf die Zeit des zukünftigen Gerichtes, 4, 7 auf die einstige Unterwerfung Roms, das unter Edom zu verstehen ist, lassen 4, 9 die Heiden gegen Israel kämpfen, finden in 4, 12 in den versammelten Völkern abermals Gog und Magog, und suchen Beweise für ihre Fassung im Wege der Typologie und des etymologischen Midrasch. Den alten typischen Midrasch, nach welchem die Römerherrschaft als Antitypus der ägyptischen Dienstzeit der Juden vierhundert und dreissig Jahre dauern soll, haben wir schon P. 60 vorgeführt, die Beispiele des etymologischen Midrasch, betreffend die Deutung von פלשתים, צר und צידון sind P. 166 und die von אדום = roth, irdisch und irdisches Trachten, die sicher nach jüdischem Vorgange Theodoret beibringt, sind P. 151 mitgetheilt.

1) Hengstenberg Christologie I, 339 nimmt diese Auslegung an, bricht aber ihrer Bestimmtheit die Spitze ab, indem er sich nur an die Vierzahl der Heuschrecken wie der Weltreiche hält, die bei Joel wie in einem Grundrisse, den die spätern Propheten weiter ausführen, voraus verkündigt seien. „Joel 1, 4 wird gleich an der Schwelle angedeutet, dass die heidnische Invasion eine viergetheilte sein, dass Israel vier auf einander folgenden Weltmächten preisgegeben werden soll. . . . Es ist genug, dass Joel das Verderben durch die grossen Weltmächte weissagt, ehe noch eine derselben auf dem Schauplatze der Geschichte vorhanden war, und dass er bereits auf die Vierzahl derselben hinweisen kann.“

Sehen wir nun zu, was sich in den zugänglichen jüdischen Originalarbeiten von diesem exegetischen Bestande, der durch Hieronymus' Zeugniss auf das Jahr 406 festzusetzen ist, vorfindet und prüfen wir, was haben die Juden selbst für das Verständnifs des Joel geleistet.

Das Targum liefert nicht viel Ausbeute, aber es deutet die Prophetie unzweifelhaft auf das jüngste Gericht. Schon 2, 11 bestimmt es die Worte: כי גדול יום יהוה ונורא מאד ומי יכילנו so, dass sie nicht von einer gegenwärtigen Plage verstanden werden können, sondern auf die Zukunft gehen: ארי רב יומא דעתיד למיתי מן קדם י״י והסין להדא ומן יכול לסוברותיה d. h. denn gross ist der Tag, der vom Herren kommen wird, und sehr schrecklich, und wer kann ihn bestehen? Mit dieser Auslegung, die wiederkehrt in 3, 4; 4, 14, mag auch die Umdeutung zusammenhängen, welche 2, 14. erleidet, wo das Targum statt des Textes: Vielleicht wird Gott umkehren und Reue empfinden und Segen hinterlassen, so sagt: מן ידע דאית בידיה[1] חובין יתוב מינהון ויתרחם עלוהי וכל מן דיתוב ישתבקון ליה חובוהי ויקבל בירכן ונחמן וצלותיה כגבר דמקריב קורבנין וניסוכין בבית מקדשא די״י אלהכון d. h. Wer da weiss, dass Sünden an seiner Hand sind, der mag sich bekehren und es wird Erbarmen über ihn sich legen; und jeder der sich bekehrt, dem werden seine Sünden erlassen und er empfängt Segnungen und Tröstungen, und seine Gebete sind wie die eines Mannes, der Gaben und Trankopfer darbringt im Heiligthum Jahve's eures Gottes. — Nur die überstrichnen Worte haben ein Aequivalent im hebraeischen Texte; im נַחֲמִין, das für מִנְחָה steht, ist ein Wortspiel mit Buchstabenversetzung Quelle der Umdeutung, נִחַם ist in יתרחם על verwandelt. Der ganze Vers aber ist der tempellosen Zeit angepasst, wo das Gebet die Opfer vertritt. Dass es sich bei der Heimsuchung der Juden nicht um Heuschrecken handelt zeigt 2, 20 ואת הצפוני ארחיק מעליכם wofür das Targum setzt וית עמא דאתי מציפונא ארחיק מינכון d. i. und das Volk, das von Norden kommt, werde ich von euch entfernen; hiergegen verschlägt es nicht, wenn 2, 19 das: „Ich mache euch nicht wieder zum Gegenstand des Spottes unter den Völkern“ glossirt wird חיסודי כפנא zum Gegenstande des Spottes wegen des Hungers vgl. die Var. lect. P. 90, denn einerseits mag die Vorstellung die von Hieronymus berichtete sein, dass die Juden auch natürliche Heuschrecken verstanden, anderseits verzehren auch feindliche Heere die Vorräthe des überfallenen Volkes. Für letztere Annahme spricht die Deutung von 2, 25, nach welcher die Jahre, in denen die

1) Von Abendana im Zusatz zu Salomo ben Melech's Michlal Jophi (vgl. dasselbe unten) wird ביה gelesen.

verschiedenen Heuschreckenvölker gehaust haben, umgewandelt sind in שניא דבזו יתכון עממיא [אומיא] לישניא ושלטוניא ומלכותא פורענות חילי רבא דשלחית בכון, d. i. „in Jahre, die auch geplündert haben Völker, Nationen, Sprachen und Herrscher“; der Schluss „und das Reich ist eine Rache an meinem grossen Heere, das ich unter euch gesandt habe“,[1] in welchem die Worte מלכותא פורענות als textfremder Zusatz zur Erklärung eingesetzt sind, ist messianisch zu fassen, das Messiasreich ist eine Strafe der Heiden.

Dies ist Alles, was das Targum von Inhaltsdeutung bietet, so dass wir von hier in die Zeit rabbinischer Gelehrsamkeit springen müssen. Aus ihr haben wir an Uebersetzungen eine arabische, aus Cod. Huntington 206 herausgegeben und erklärt von R. Schröter in Merx' Archiv für wissenschaftliche Erforschung des alten Testamentes II P. 1. Leider lässt sie bei ihrem Streben nach wörtlichem Anschluss an das Original, das sie grammatisch und lexicalisch wiederzugeben sucht, das Sinnverständnifs ihres Verfassers nicht häufig durchschimmern. Denn nur aus der Deutung des Nördlichen 2, 20 als des Chorasanischen ist überhaupt etwas zu schliessen, es ist übersetzt والخراسانى ابعّد من عليكم d. i. den Chorasaner verjage ich von euch. Diese Uebersetzung enthält ohne Zweifel den Schlüssel für die Auffassung des Uebersetzers, aber sie ist leider nicht ohne Weiteres durchsichtig, und verhüllt, wie mich dünkt, irgend eine historische Speculation. Wird für das צפוני des Textes, das schon das Targum, wie wir sahen, als Bezeichnung eines Volkes fasst, hier bestimmt der „Chorasaner“ eingesetzt, obwohl Chorasan nicht nördlich, sondern mit wenig Unterschied in der geographischen Breite, östlich von Palaestina liegt, so scheint sich zu ergeben, dafs der Uebersetzer aus Chorasan her einen Heereszug erwartete, vielleicht sogar einen solchen unmittelbar vor dem letzten Gerichte. Diese Betrachtung hat mich darauf geführt zu prüfen, ob die seltsame Deutung des „Nördlichen“ nicht etwa durch eine Berücksichtigung der muham-

1) Der letzte Theil des Satzes ist undeutlich, gewiss aber ist, dass man מלכותא פורענות nicht mit Bochart, Pococke und Wünsche p. 42 Racheреiche übersetzen kann. Die von Qimḥi gebotene Lesart, die ich in der Ausgabe von R. Stephanus von 316 der kleinen Zeitrechnung finde, מלכוותא ist auch die des Reuchlinianus (Lagarde Prophetae chaldaice Lpzg. 1872), der aber das eingeklammerte אומיא nicht bietet, wodurch מלכוותא nothwendig, und die im Text gegebne Uebersetzung des Schlusses unmöglich werden würde. Im Zusammenhang mit dieser Variation des Textes steht dann die Verschiedenheit der Copula ו, da im Reuchlinianus so steht עממיא ולישניא שלטוניא ומלכוותא, wodurch die vier Wörter zu zwei Paaren verbunden werden.

medanischen Umgebung des Verfassers hervorgerufen ist, und ich glaube dies aussprechen und wahrscheinlich machen zu sollen, die Deutung erklärt sich aus der schiitischen Eschatologie. Zur Erläuterung setze ich her, was sich im zehnten Capitel der Moschusgerüche des 'Abd-er-raḥmân Bistâmi [1] (abgedruckt in Casparis' arabischer Grammatik als zweites Lesestück) zu unsrer Frage Gehöriges findet:

Nro. 30. Von Mu'âḏ ben Gábal wird berichtet, dafs der Prophet gesagt hat: Die Verwüstung von Jerusalem (bringt) die Verwüstung von Yaṯrib d. i. Medîna, die von Yaṯrib bringt den Beginn des Gemetzels, [2] dieser die Eroberung Constantinopels, diese das Auftreten des Antichristen (Daǵǵâl) letzteres die Erscheinung des Mehdi. [2] Zu den Vorzeichen gehört die Verfinsterung der Sonne in der Mitte des Monates Ramaḏân so wie das Einrücken der Fahnen der Qais nach Fosṭaṭ (Alt-Cairo) und das der Fahnen der Kinda nach Chorasân; weiter werden sechzig Männer das Prophetenamt und zwölf das Imamat sich zuschreiben, letztere aus dem Geschlechte Ṭâlebs', (also Aliden), der letzte Imam, die lautere reine Seele (nefs zekiyye ṭâhire) getödtet werden in Kufa, dann endlich Jesus der Sohn der Maria erscheinen u. s. w.

Hier haben wir schon in der Endentwicklung Chorasan genannt, zu deren Anzeichen die Verfinsterung der Sonne gehört, die unser Uebersetzer bei Joel ebenfalls fand. Dass Chorasân als Schauplatz gewisser Ereignisse gedacht wird, ist völlig begreiflich, wenn man daran denkt, dafs von dort aus die Erhebung der Abbasiden in's Werk gesetzt wurde, welche ursprünglich mit Hülfe stricter Anhänger Ali's, also wahrer Schiiten begonnen wurde. Diese Schiiten erreichten ihren Zweck nicht, indem ein Theil nur allgemein einen Chalifen aus dem Geschlecht Muḥammads, andre aber sodann den Abu Hašim ben Muḥammad (Ibn el Ḥanafiye) als Praetendenten aufstellten, den der Ommajadische Chalife Hischam Suleiman vergiften liess. Seine Ansprüche vererbte Abu Hašim angeblich seinen abbasidischen Verwandten, von denen zuerst Mohammad

1) Hadji Khalfa kennt viele Schriften dieses Verfassers, die unsrige aber grade nicht. Das Todesjahr des Abderraḥmân gibt er an verschiednen Stellen verschieden, er lebte aber um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts, vgl. Hadji Kh. II, 463, VI, 158 neben 360, III, 131.

2) Der Ausdruck ملحمة = מלחמה zeigt jüdischen Einfluss; ملحمة Pl. ملاحم ist den Arabern ein unverstandnes und darum viel gedrehtes Fremdwort. Vgl. De Sacy Chrest. arabe II, 298 und Ibn Isḥak (ed. Wüstenfeld) II, 43, 19. Auch in der Stelle de Sacy's aus Ibn Chaldun ist ملاحم vor dem Auftreten des angeblichen Mehdi verwendet.

(† 125 = 742 p. Chr.) dann Ibrahim el Imâm durch Abu Moslim, das Rebellenhaupt in Chorasan, protegiert wurde, während Abu Sálama den Ṣâdiq G'a'far ben Muḥammad ben Ali ben Elḥosain bevorzugte. So war unter den Gegnern der herrschenden Ommajaden, von Anfang an eine verschiedne Strömung, die Schützlinge Abu Moslim's erlangten die Oberhand, indem der Bruder Ibrahims des Imams, Abu'l Abbas als erster den abbasidischen Thron bestieg 750. Dieser behandelte zunächst zwar das Haupt der Gegenpartei, Abu Salama, der seine Schützlinge fallen lassen musste, mit einiger Vorsicht, liess ihn aber alsbald durch Abu Moslim ermorden. Das Nähere, das hier nicht zur Sache gehört, findet sich ausser bei Weil Geschichte der Chalifen I S. 694 f. kurz bei Elfachri Ausgabe von Ahlwardt Gotha 1860 p. 168, breiter in Kitâbo 'l-'Oyûn wa 'l ḥadâik in De Goeje et de Jong Fragmenta Historicorum arabicorum Leyden 1869 I P. 179, sowie bei Ibn el Athîr ed. Tornberg V. P. 270.

Wir haben diese Einzelnheiten nöthig um einige weitere schiitische Träumereien zu verstehen, die sich in der angezognen Stelle finden. Hier heisst es nämlich Nr. 33, nachdem erzählt ist, es werde durch einen aus Syrien stammenden Mann 'Anbasa eine grosse Verwüstung hervorgerufen werden, derselbe werde auch einen jungen Mann und ein junges Weib kreuzigen, und dann sagen, diese seien Faṭima und Ali [1] gewesen: „Es kommt ein Mann von G'uhaina, begibt sich nach Aegypten, und dann Wehe den Damascenern, den Cyrenaikern und den Bewohnern von Ramla, Jerusalem aber wird er nicht betreten. Alsbald erfolgt die Eroberung von Constantinopel und das Gemetzel (מלחמה) nebst dem Auftreten des Antichristen (Dağğâl) in Zeit von sechs Monaten. Zwischen der Eroberung von Constantinopel und dem Auftreten des Dağğâl liegen achtzehn Tage, sein Ausgang ist von Chorasan, aus dem Lande des Aufgangs, der Stätte der Zerwürfnisse.[2] Endlich erfahren wir noch Nr. 36: Im Gefolge des Dağğal kommen Türken und Juden, und er geht aus von Ispahan. Wenn er kommt geht die Sonne im Westen auf,

1) Der Sinn dieser Vorstellung ist kein anderer, als dass 'Anbasa die Abbasiden abbildet, da beides Löwe bedeutet, welche die echten Nachkommen Alis und der Faṭima vom Throne verdrängt haben, zu dem doch diese allein berechtigt waren. Die Abbasiden drückten die Schiiten, nur selten liessen sie ihnen grössere Freiheit. Kremer Geschichte der herrschenden Ideen des Islam S. 378 f.

2) Chorasan war und blieb später der Herd der Opposition, wie zuerst gegen die Ommajaden, so später gegen die Abbasiden, vgl. Weil Gesch. der Chalifen II, 215 f., 229, 235 f., 308 u. a. Die zeitweilige Begünstigung der Aliden durch Mamûn gaben dessen Nachfolger auf, ebenda S. 353, 371, 451.

er besucht alle Städte ausser Mecca, Medîna, Jerusalem und Tarsus.[1] In Babylonien trifft er den Elias (El-hiḍr) und tödtet ihn. Sobald aber die Sache bedenklich wird, geht der Mehdi mit seinen Genossen nach Jerusalem und verrammelt seine Thore, worauf sie der Daǵǵâl belagert. Nun ertönt eine Stimme vom Himmel: Ihr Gläubigen eure Hülfe naht, und Jesus schwebt herab, mit einem grünen Turban geschmückt, mit einem Schwerte umgürtet, auf einem Rosse reitend, eine Lanze in der Hand. Er verfolgt den Daǵǵâl und tödtet ihn am Thore von Lydda, der Mehdi tödtet die Genossen desselben und nun füllt sich die Erde mit Gerechtigkeit und Wahrheit, wie sie vorher von Frevel und Gewaltthat voll war, der Boden enthüllt seine Schätze und Niemand ist fürder arm Der Mehdi hat nur geheime Feinde und diese sind die Gelehrten des canonischen Rechtes, die Faḳihs, nothgedrungen unterwerfen sie sich ihm, der als der Geleitete, denn das bedeutet Mehdi, von seinen Veziren sich leiten lässt. Nach der Ermordung des Daǵǵâl sendet Allah Gog und Magog, deren Vortrab am See Tiberias vorbeizieht und ihn austrinkt, worauf der Nachtrab sagt: Da ist einmal Wasser gewesen. Wegen ihrer Masse finden die Vögel keine Stelle zum Sitzen ausser auf ihren Häuptern. So ziehen sie nach Jerusalem um Jesus zu tödten, auf dessen Gebet Allah ein Heer von G'innen sendet, das sie bis auf den letzten Mann vernichtet. Darüber freut sich denn Jesus und die Gläubigen (Moslimen).

Es braucht nicht gesagt zu werden, dass wir hier christliche und jüdische Elemente verarbeitet finden, die mit schiitischen Parteilehren verbunden worden sind oder besser, denselben als Grundlage dienen, auf welche sie aufgesetzt worden sind. Auch die Erwähnung Constantinopels beruht auf christlichem und jüdischem Vorgange, denn sein Name Rum el ʾuṭʿma, die grofse Roma zeigt, dafs der Gedanke der christlichen Apocalypse, der auch bei den Juden Eingang fand, zu Grunde liegt. Jüdisches Wesen drang schon in Alis' Zeit ein durch den Juden Abd Allah ibn Sabaʾ (Kremer herrschende Ideen des Islam S. 361). Aus diesen jüdischen und christlichen Lehren hat der Islam, auch der sun-

3) Die Erwähnung von Tarsus, wie oben die von Ramla, Damascus und Cyrenaica muss zeitgeschichtliche Veranlassung haben, die auf die Regierung Almuʾtamids 870—892 zu führen scheint, in deren Beginn ein Aufstand in Tarsus, eine Schlacht bei Ramla und eine Empörung in Barka (Ibn el Athir VII, 195), sowie Unruhen in Damaskus Statt fanden. Vgl. Weil a. a. O. II, 424—437. Führer der feindlichen Partei ist Aḥmed ibn Tulûn, der Aegypten occupierte; ist nun dieser Türke der Mann vom Stamme G'uhaina? und warum ist er so genannt?

nitische, die Vorstellungen vom Daǵǵâl und Jesus nebst den Kämpfen und der Erscheinung von Gog und Magog genommen. [1] Ohne organische Verbindung ist dazugefügt die Lehre vom Mehdi, die auf schiitischem Boden erwachsen ist, da sie mit dem Imamatdogma zusammenhängt, sofern die gemässigten Schiiten, die Iṯna ʾašariten, den erwarteten Imam Mehdi nannten; [2] diese Lehre ist ein Superfluum, denn neben Jesu ist der Mehdi überflüssig oder umgekehrt, man erfährt nicht, was der Mehdi zu thun hat. Endlich ist speciell schiitisch die Vorstellung, dass der Daǵǵâl aus Chorasân stamme.

Betrachten wir nun die Reihe der Ereignisse nach dieser Eschatologie, so folgen sich 1) grosse Kämpfe nebst der Eroberung von Rom-Constantinopel und das Gemetzel (מלחמה), 2) der Daǵǵâl aus Chorasân hervorgehend mit Türken und Juden im Gefolge, 3) Tödtung des Elias, 4) Belagerung Jerusalems und Erscheinung Jesu, 5) seine (und des Mehdi) Herrschaft, eine Art Millennium, 6) Gog und Magog, und da liegt es auf der Hand, wie unser Joelübersetzer dazu kam und kommen konnte, den צְפוֹנִי als den Chorasaner d. i. den Daǵǵâl, zu Deutsch den Lügner zu bezeichnen. Den vermittelnden Gedanken der ältern Rabbinen erwähnt David Qimhi zu 2, 20: רז״ל פירשו זה הפסוק לימות המשיח ואמרו ואת הצפוני ארחיק מעליכם׳ זה יצר הרע שצפון ועומד בלבו של אדם d. h. Unsre Rabbinen gesegneten Andenkens haben diesen Vers auf die messianische Zeit bezogen und gesagt die Worte את הצפוני ארחיק מעליכם bedeuten das böse Dichten und Trachten, das im Herzen des Menschen verborgen (צפון) ist und bleibt. [3] Schon Raschi hat dasselbe kürzer angemerkt, woneben noch daran zu erinnern ist, dass das Targum unter den Nördlichen ein Volk versteht. Eben diese feindliche Macht, die im Dienste des Lügengeistes steht, was Daǵǵâl bedeutet, bezeichnet unser Uebersetzer als Chorasaner, freilich wird er nicht die Juden in seinem Gefolge gedacht haben.

1) Vgl. in der Kürze Kremer Herrschende Ideen des Islam Lpz. 1868 S. 283, 306.

2) Vgl. De Sacy Exposé de la Réligion des Druzes II, 588; Ph. Wolff Die Drusen und ihre Vorläufer Lpz. 1845 S. 82. In der sunnitischen Eschatologie spielt alles dies keine Rolle, in der von Wolff edierten Mohammedan. Eschatologie Lpz. 1872 kommt Daǵǵal u. s. w. gar nicht vor. Nach drusischer Lehre kommt im Endgericht Abbâs nach Chorasan, und aus dem Osten kommt nach dem Daggâl der Imam, der Qâ'im, Wolff a. a. O. 422, 424.

3) Man beachte, dass auch יֹצֵר gesprochen werden kann, in welchem Falle zu übersetzen wäre: Der Sephoni ist der Bildner des Bösen, das im Herzen des Menschen verborgen ist und besteht. Von diesem auctor mali zum Vater der Lüge und Daggâl ist nur ein Schritt.

Lagen nun dem Uebersetzer bei seiner muhammedanischen Umgebung solche Ideen vor, so verglich er die seines Propheten und fand die Heuschreckenschwärme als Sinnbild fremder Völker dem מלחמה der Muhammedaner gleich zu stellen und den davon getrennten צפוני, welchen die Rabbinen schon längst als das in der messianischen Zeit zu vertilgende böse Dichten und Trachten gedeutet hatten, musste er dem Daǵǵâl gleichsetzen. Den Daǵǵâl aber liess man von Chorasân ausgehen, so dass er seinen צפוני mit dem Chorasaner sehr wohl identificieren konnte. Gleichzeitig war dies ja auch ein weit entlegnes Land, das für diese vagen Vorstellungsreihen brauchbar erscheint. Die Vertilgung des Daǵǵâl durch Jesus konnte er als Jude freilich nicht annehmen, aber um so mehr die Vorstellung des Propheten, dass Jahve selber ihn vertilgen werde, gegen die Tödtung des Elias durch den Daǵǵâl hat auch ein Jude auf diesem Standpunkte keinen begründeten Einwand. Der Mehdi hat für ihn keinen Werth, ebenso wenig wie für orthodoxe Muhammedaner. Wie wenig er bedeutet, zeigt die Rede des Dawud ben Ali, mit der er als Oheim von Essaffâḥ dessen erste von Unwohlsein unterbrochne Predigt schloss: „Wisst, dass diese Herrschaft von uns Abbasiden nicht weichen wird, bis wir sie an Jesus den Sohn der Maria abgeben." Auch der Ommajade Merwân will sie nicht dem Mehdi sondern Jesus am Ende der Zeiten geben.[1] Folgt nun in der muhammedanischen Eschatologie eine Art Millennium, so passt Joel 3 dazu vollständig, da hier ein glückliches Zeitalter verheissen wird, wo Gottes Geist (die Muhammedaner sagen Recht und Wahrheit) regieren, die kriegerischen Bilder endlich, die Joel 4 enthält, ordnen sich ungezwungen neben die muhammedanisch-christlich-jüdische Erwartung von Gog und Magog, wie schon bei der Geschichte der christlichen Exegese bemerkt ist, und bei der jüdischen bemerkt werden wird.

Sonach belehrt uns das eine Wort „der Chorasâner" (אלכראסאני), dass der arabische Uebersetzer der apocalyptischen Fassung des Joel zugethan war und im Strome der jüdischen Auslegung schwamm. Ich bezweifle nicht, dass er 4, 7 f. auf die Zerstörung Roms (oder Constantinopels) bezog, unbekümmert um die hier und auch sonst umgekehrte Ordnung der schiitischen Eschatologie,[2] denn es handelt sich bei allen

1) Vgl. Kitâb el Oyun in De Goeje Fragment. Histor. arab. I. S. 201, 11; 202, 14; Elfachri P. 173, 7.

2) Umgekehrt lässt Joel erst den צפוני, sodann das Millennium — sit venia verbo — eintreten, dann die Zeichen am Himmel, auch den Rauch 3, 4 den die Muhammedaner gleichfalls kennen, dann die Kämpfe gegen Edom respective Rom, die bei den Schiiten vorangehen.

diesen Dingen immer um Phantasiespiele nicht um Realitäten, und wahre Genauigkeit ist durch die Natur der Sache eher ausgeschlossen als erfordert.

E. Pococke, der die behandelte Uebersetzung zuerst benutzt hat, erörtert zu 2, 20 die Seltsamkeit des אלכראסאני gar nicht, der Herausgeber Schröter, völlig in der Heuschreckendeutung befangen, schreibt: Dem Verfasser scheint auch Anstoss erregt zu haben, dass die Heuschrecken aus Norden gekommen sein; er lässt sie daher aus der nordöstlich gelegenen persischen Provinz Chorasan eingewandert sein. — Diese Erklärung wird aber gewiss Niemand genügen, die von mir versuchte, mag in einzelnen Vergleichungen unsicher sein, die Hauptsache, dass die Vertauschung des Nördlings mit dem Chorasaner auf der Berücksichtigung einer gleichzeitigen muhammedanischen Vorstellung über die letzten Dinge beruht, wird dagegen zu Recht bestehen. Darauf aber kommt mir's an zu zeigen, dass Joel auch von diesem Uebersetzer apocalyptisch gedeutet ist.

Mit dieser Uebersetzung könnten wir die Betrachtung des Arabers in der Londoner Polyglotte verbinden, wenn er überhaupt in Betracht zu ziehen wäre. Allein seine Uebersetzung ist aus dem Griechischen der Septuaginta und zwar aus einer dem alexandrinischen Codex gleichen Recension von einem Geistlichen in Alexandrien gemacht, wie die Vergleichung lehrt.[1] Für uns hat also in diesem Zusammenhange der Araber der Polyglotte keine Bedeutung. Vgl. über ihn Eichhorn, Einleit. 1823. Bd. II, S. 298.

Zweiter Abschnitt.

Die classischen Commentatoren.

Wenn wir uns nun zu den eigentlichen Auslegern wenden, so begegnen uns schon bei dem ältesten edierten, bei Raschi † 1105, noch ältere Namen und Ansichten, die wir aus ihm zusammenstellen müssen. Uebrigens ist Raschi's Commentar hier wie immer ein freundlicher und bescheidner Helfer, der knapp, zuweilen selbst zu knapp, aus dem Schatze der Gelehrsamkeit seines Urhebers dasjenige bietet, was zum Verständniss des Textes heilsam erscheint.

1) Z. B. Joel 4, 21 hat für *ἐκζητήσω*, der Alex. Codex *ἐκδικήσω*, daher der Araber انتقم; 4, 17 hat Alex. statt *ἐν ὄρει ἁγίῳ* geschrieben *ἐν ὄρει ἁγίῳ μου* daher der Araber فى جبلى المقدس; II, 14 hat Alex. statt *θεῷ ὑμῶν* gelesen *ἡμῶν* daher der Arab. الهنا.

Zuerst erfahren wir, Joel gelte für den Sohn des Samuel, 1 Sam. 8, 2. Dies ist auf dem Wege des Midrasch gewonnen, der Petuel mit Samuel darum identificiert, weil Samuel Gott umstimmte (פִּיתָּה לאל בתפלתו. vgl. פתו־אל). Andre setzen ihn als Zeitgenossen der Hungersnoth, die Elias verkündigte, 2 Knge. 8, 1, also in die Zeit des Jehoram, noch andre nach den הלכות גדולות in die Zeit des Nahum und Habakuk.

Zu 2, 20 gibt er, neben der Fassung des צפוני als Heuschreckenheer, von älteren Fassungen zwei Midrasche, einmal ist es ein Volk (Targum), sodann das böse Trachten des menschlichen Herzens, das wir S. 213 erwähnt haben. Das Bewässern des Thales Šiṭṭîm 4, 18 deutet der Midrasch auf die Sühnung der Sünde Peors. Zu 2, 6 und 4, 11 citiert er einen Menahem, der עוש durch חוש erklärt habe; es ist Menahem ben Saruq, Gross Men. b. Sar. Breslau 1872 S. 69 und nicht sein Lehrer Menahem b. Chelbo. Auch Dunasch b. Labraṭ benutzte er zu Amos 4, 2.

Was Raschi's eigne Auffassung betrifft, so äussert sie sich in folgenden Stellen: 1, 4 Die Heuschrecken sind eigentliche Heuschrecken, die früher als kommend geweissagt, in dieser Zeit gekommen sind נתנבא עליהם שיבאו ובאו באותן הימים. Dass sie ein Symbol für Völker sein, sagt Raschi nicht, auch 2, 2 spielt diese Deutung nicht hinein, wenn es heisst, der Vergleich der Morgenröthe sei so zu verstehen, dass die Heuschrecken (nämlich גזם und ארבה) sich so über die Berge ausdehnen, wie die Morgenröthe in der Welt. Die Parallele der ägyptischen Heuschrecken entgeht ihm natürlich nicht, um so weniger als er die Worte Joels כמוהו לא נהיה מן העולם d. i. gleich ihnen ist von ewig her nichts gewesen, ausgleichen muss mit den Worten des Exodus ואחריו לא יהיה כן d. i. und nach diesem Heuschreckenschwarm wird es so nicht wieder sein. Er hilft mit einer ihm oft nachgeschriebnen Spitzfindigkeit, in Aegypten sei nur die Gattung ארבה gewesen, hier sein auch die andern Arten ילק, חסיל, גזם eine nach der andern gekommen, und darin bestehe der Unterschied der beiden Ereignisse, so dass beide Aussagen sich nicht widersprechen.

Die von der neuen Auslegung auf ein Gewitter gedeuteten Worte 2, 11 יהוה נתן קולו לפני חילו allegorisiert er, Jahve's Stimme sind die Propheten, die die Heuschrecken vorher angekündigt haben, was freilich in den Zusammenhang nicht passt, dafür aber ein sehr alter Midrasch ist, da ihn schon Ephraem der Syrer gekannt hat. Vgl. S. 143. Den צפוני deutet er auf das Heuschreckenheer und erhärtet dies durch den Hinweis darauf, dass hierzu der Wortsinn von וְהִדַּחְתִּיו sich wirklich schicke. — יש לפותרו על חיל הארבה ועליו נופל לשון והדחתיו אל

ארץ ציה ושממה. — Den מורה לצדקה fasst er als die Propheten, die Israel unterweisen zu Gott zurückzukehren um es gerecht zu machen (לצדק אתכם). Hierin folgt ihm Jephet, während ihn Ibn Esra bekämpft.

Von 3, 1 an lässt er die eschatologische Weissagung beginnen, das אחרי כן ist soviel wie לעתיד לבא. Dass damit der Zusammenhang der Rede zerschnitten ist, was Hieronymus so lebhaft empfand, kümmert den Raschi nicht, der auch sofort weiter umdeutet, indem er die Ausgiessung des Geistes auf alles Fleisch auf diejenigen beschränkt, deren Herz weich ist wie Fleisch, so dass כל בשר bedeutet, jedes Fleisch gewordne Herz. Die Analogie liefert Ezech. 11, 19 Ich gebe euch ein Herz von Fleisch. — על כל בשר · על מי שנעשה לבו רך כבשר. —

Interessant ist es zu sehen, dass Raschi an der symbolischen Deutung des Thales Josaphat festhält und sich nicht verleiten lässt, das bekannte Thal bei Jerusalem, in dem der Kidron fliesst, als den Schauplatz des Endkampfes anzusehen, er glossiert: אל עמק יהושפט · ארד עמם בעמק הדין S. 197 und vergleicht יהושפט mit משפטי יה Ps. 19, 10. Ebenso verständig deutet er 4, 14 das עמק החרוץ nach dem Vorgange des Targum symbolisch als das Thal der Entscheidung. Sehr seltsam nimmt sich freilich daneben aus, daſs der Ersatz, den die Völker leisten wollen, auf die zwanzig Städte bezogen wird, die Salomo dem Hiram gegeben hat 4, 4.

Die Bewässerung des Siṭṭimthales fasst er wörtlich, wie überhaupt die ganze Schlussverheissung, und antwortet auf die Frage, wann das eintreten würde: Dann wann der Heilige, gepriesen sei er, auf dem Zion wohnen wird. Der Leser aber wird ersehen, dass von einer wirklichen Auffassung der Schrift als Ganzes nicht die Rede ist; ja dass nicht einmal ein Ansatz dazu gemacht wird, wir bewegen uns mit Raschi in einem atomistischen Chaos. Fügen wir nun noch seine grammatische Bemerkung zu הָנְחַת 4, 11 bei, dass er schwankt ob es von נחת oder von חתת abgeleitet werden soll, in welchem Falle das Nun so zu betrachten sei, wie in הנעל Dan. 2, 27,[1] und dass er zu 1, 9 von הָכְרַת mit Chatef Qameṣ bemerkt, es sei das הָ so viel als נִ im Niphal,[2] so ist gesagt was zur Charakteristik von Raschi's Joelcommentare zu sagen ist.

1) Vgl. meine Grammatica syriaca I, 299.

2) Es ist auffallend, dass er nicht an Daniel 5, 20 gedacht hat wo הָנְחַת steht, das im Vergleich mit dem Worte im Joel schon dem Juda ben Koraisch (Epistola ed. Bargès-Goldberg Paris 1857 S. 21) Beschwerden verursacht hatte. — Unser Qameṣ ḥaṭuf nennt er Ḥaṭef Qameṣ.

Ganz anders geartet ist der Commentar Ibn Ezras † 1167, nicht nur, dass er ältere Gelehrte eingehender berücksichtigt, sondern auch, dass er eine einheitliche Gesammtauffassung anstrebt, die er zwar nicht ausspricht, die aber in den entscheidenden Stellen sich gleichmässig fühlbar macht. Die Abfassung des Commentares fällt 1155 — 57 Grätz Geschichte der Juden VI, 208. Was zunächst die gelehrten Vorgänger betrifft, so citiert er in grammatischen und lexicalischen Fragen den Jephet 1, 8, 14, 15, 19; 2, 6, der Qaraeer und sein Lehrer war, sodann den Samuel hannagîd † 1055, zu 1, 15, weiter den Marinus (מרינוס), d. i. R. Jonah ben G'anaḥ, arabisch Abu 'lwalid Merwan genannt c. 1050 zu 1, 17, endlich den Moše hakkohen, d. i. Mose Geqaṭilja aus Cordova († angeblich circa 1060 — 1070) zu 1, 19; 3, 1, wo er gegen ר׳ ישועה polemisiert, und zu 4, 1.[1] Ibn Ezra selbst zieht 2, 7 zu יעבטון das Arabische herbei und erklärt es durch יעותון וככה בלשון ישמעאל = يعوثون retinuerunt a negotio.

Im einzelnen bietet nur die Notiz zu 3, 1 Interesse, nach welcher R. Ješu'a die Stelle auf die messianische Zukunft bezog, wogegen Moše hakkohen einwendet, es müsse dann באחרית הימים heissen, so dass auch diese Stelle historisch, nicht messianisch gedeutet werden soll. Dies stimmt wohl zusammen mit der auch sonst bezeugten Abneigung des Moses gegen messianische Auslegungen Dukes a. a. O. 184, die auch in unserm Buche zu 4, 1 heraustritt.

Die Worte 3, 1 lauten: והיה אחרי כן׳ אמר ר׳ ישועה כל זאת הנבואה היא לעתיד · ור׳ משה הכהן אמר אם כן למה אמר אחרי כן רק והיה בעבור זה הכתוב חשבו רבים כי :באחרית הימים. Zu 4, 1 heisst es: הנבואה לעתיד אולי כן הוא ור׳ משה אמר מצאנו (ד׳ הימ׳ ב׳ כ׳ כ״ט) שנפל פחד השם על כל הגוים שהם סביבות ירושלים בימי יהושפט ויביאו לו מנחות והנה בימיו שבו השבויים בימי אבותיהם. D. h. והיה אחרי כן, R. Ješu'a sagt, diese ganze Prophetie gehe auf die messianische Zukunft; R. Mose aber wendet ein: Warum sagt er schlichtweg אחרי כן, während es doch sein müsste באחרית הימים? Zu 4, 1 sagt Ibn Ezra: Um dieser Stelle willen meinen viele, dass die Prophetie auf die messianische Zukunft gehe, vielleicht ist dies richtig, aber R. Mose sagt: Wir

1) Das Chronologische und Litterargeschichtliche über diese Männer siehe bei Ewald-Dukes Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung Stuttg. 1844. II, 169, 179, 180, wo die ältere Litteratur genannt ist. Ueber Jephet (יפת הלוי) berichtet Wolf Bibl. hebr. I, 621, III, 534 und Pinsker Lickute Kadmoniot Wien 1860 T. קסט und 19. Der zu 3, 1 genannte Rabbi Ješu'a ist ר׳ ישועה בן יהודה Wolf III, 622 und I, 699, Pinsker a. a. O. S. ריז und 65 sowie 77 ff.

finden (2 Chron. 20, 29), dass ein göttlicher Schreck über die Völker rings um Jerusalem kam, als Josaphat regierte, und sie brachten ihm Tribut; in seiner Zeit kehrten auch die in den Zeiten der Väter gefangnen zurück. Vgl. S. 199.

Dies führt uns zu Ibn Ezra selbst, der sich diese ganze Historisierung der Prophetie angeeignet hat. Zunächst zwar erklärt er, dass wir das Zeitalter Joels nicht wissen können, dass er auch nach dem Texte nicht der Sohn Samuels sei, vgl. Raschi, und behauptet (wider den Temporalgebrauch des Textes), der Prophet weissage Heuschrecken, die kommen würden.[1] Auch adoptiert er die Spitzfindigkeit, mit der Raschi, oder wer immer schon vor diesem, den Widerspruch von 2 Mos. 10, 14 und Joel 1, 1 ausgeglichen hat, wie wir oben bemerkt haben,[2] später wird er aber in seinen eignen Schlingen gefangen und zum Historisieren gezwungen.

Ist nun, wie die Anmerkung zeigt, von vornherein durch ein Ignorieren des Tempusgebrauchs Ibn Ezra's Exegese unterbunden, so kommt er begreiflicher Weise mit dem כִּי בָא 2, 1 auch nicht zu Stande. Er distinguiert hier und meint, חִגְרוּ 1, 13 sei vor dem Eintreten des „Tages" geboten, mit dem Eintreten heisse es aber 2, 1 תִּקְעוּ שׁוֹפָר; dann aber wäre der Tag wirklich da und nicht zukünftig, man müsste denn annehmen, der Prophet habe einen bedingten Befehl ertheilt, was geschehen müsse, wenn der Tag erscheint, das aber ist absurd. Dass hier Ibn Ezra wirklich annimmt, der Tag sei da, beweist seine weitere Erklärung über das גם עתה.[3] Damit ist denn der Zwang gesetzt, die Heuschrecken nicht symbolisch, sondern eigentlich zu verstehen und diese Fassung sichert er zu 2, 3 dadurch, dass er die Bezeichnung als Volk, vor dem Feuer frisst, als eine parabolische bestimmt, unter der

1) Er sagt zu 1, 2 התנבא על הארבה שיבא und beseitigt den Perfectsinn des שָׁם in 1, 7 durch die Worte: דבר הנגזר להיות ידבר בלשון עבר d. i. er bezeichnet ein Ding, das kommen soll, durch eine Perfectform. Wenn sich Theodor von Mopsueste das gestattet, so mag es gehen, aber ein Ibn Ezra hätte wissen müssen, dass das so schlechthin nicht gesagt werden kann. Auch schlägt er sich selbst, denn 1, 19 ist das כי אש אכלה perfectisch zu verstehen: Der Prophet erzählt, dass es ein Hungerjahr gewesen ist. Er stellt 2, 18 das Princip auf: דבר נגזר להיות יאמרוהו הנביאים על לשון עבר׃.

2) Er kommt darauf auch zu 2, 2 כמוהו לא נהיה zurück und erklärt, seines gleichen sei vorher nicht gewesen, sofern hier die vier Species genannt sein.

3) Es heisst zu 2, 1: תקעו׳ זה הנביא אמר חגרו לפני בא זה היום וּבבא היום אמר תקעו שופר · ובעבור זה אמר וגם עתה שבא יום י׳ ישובו אל יהוה כי הוא יפליא לעשות עמהם׃.

Heuschrecken zu denken sein: 2, 3 לפניו וגו׳ דרך משל על הארבה. So marschiert er denn mit gebundner Marschroute und muss die von Raschi vorgetragne allegorische Fassung von יהוה נתן קולו 2, 11 ablehnen und statt derselben die Deutung von einem besondern Auftreten Jahves einführen, was ihn dahin führt, hier „das Erdbeben" geweissagt sein zu lassen,[1] nicht aber ein Gewitter anzunehmen, das die Neueren hier finden. Da dies für den Propheten zukünftig ist, hat Ibn Ezra den Muth, das וַיְקַנֵּא 2, 18 gegen alle Grammatik als Futur zu fassen, wobei sein Instinct ihn richtig leitet, aber freilich die Syntax in's Gedränge kommt. Auch David Qimḥi wird durch den Zusammenhang zu derselben grammatischen Gewaltthat genöthigt. Der צפוני ist ihm einfach der von Norden kommende Heuschreckenzug.

So auf die Bahn der geschichtlichen Auslegung gedrängt, gibt er denn zu 3, 1 seine Vermuthung Preis: אולי זה הנביא היה בימי יהושפט על כן יזכור עמק יהושפט והנביאים ובני הנביאם היו רבים כי רבים יצאו לדבר עם אלישע ועובדיהו לבדו החביא מהם מאה: d. i. Vielleicht lebte dieser Prophet zur Zeit des Josaphat (c. 900); darum erwähnte er das Thal Josaphat,[2] und es waren [damals] viel Propheten und Prophetensöhne, denn viele kamen, um mit Elias zu reden, und Obadja allein verbarg ihrer einhundert. Auf diesem, von Mose hakkohen angebahnten Irrwege, der durch die Combination des fälschlich eigentlich verstandnen Thales Josaphat mit dem Namen des Königs und der Coincidenz von 2 Chr. 20 möglich gemacht ist, beharrt nun Ibn Ezra mit Consequenz, aber nicht mit voller Ueberzeugung, wie die oben angeführte Stelle zu 4, 1 beweist, wo er mit einem ואולי כן die Möglichkeit der eschatologischen Fassung offen lässt. Ja er geht soweit 3, 4 die Verdunklung der Sonne als eine natürliche Sonnenfinsterniss zu betrachten, und das Rothwerden des Mondes für eine Folge seiner besondern Stellung am Himmel zu erklären,[3] wobei ihm doch offenbar seine Astronomie

1) Zu 2, 11 הוא מתנבא על הרעש womit kein anderes Erdbeben als das unter Uzzia Am. 1, 1 gemeint sein kann.

2) Es erinnert an neueste „positive" Kritik, wenn man sieht wie aus einer Möglichkeit alsbald ein Grund für weitere „positive" Schlüsse entnommen wird. Dem vielleicht folgt oft ein daher, wie dem אולי ein על כן. Unter den Neuern folgt Hofmann Weissagung u. Erfüllung I. S. 203 dieser Erklärung.

3) Der Text ist: יספר קדרות שיהיה לשמש בהתחברה עם הירח והירח יקדר ויהיה אדום· זת יהיה בהיותו רחוק מראש התלי וזנבו קרוב משש מעלות ולעולם הם אותות על מלחמות והיה לאות כי ימותו עמים רבים: d. h. Er berichtet eine Verdunklung, die die Sonne treffen wird bei der Con-

mit seinem exegetischen Tacte durchgeht. Es ist auch dies ein rationalistisches Stückchen im Style des vorigen Jahrhunderts, und die ganze Erklärungsweise ist um so verwerflicher, je mehr er die übrigen Zeichen, Blut, Feuer und Rauch mit tiefem Schweigen zu übergehen sich gezwungen sieht. Diese Historisierung beherrscht den Rest seiner Auslegung. Zu 4, 1 citiert er die oben schon mitgetheilte Combination des Mose, der 2 Chron. 20 herbeizog, und da hier Moab, Ammon und Se'ir als Feinde Josaphats genannt sind, so trägt er kein Bedenken, zu 4, 2 zu bemerken: Das „und ich versammle alle Völker" bezeichnet den Krieg, zu dem sich die Moabiter, Ammoniter und Se'ir mit grosser und zahlreicher Macht verbanden, und bei dem Josaphat von Benjamin und Juda eine Million (!) und hundert und sechzigtausend Bewaffnete hatte. Das Thal des Josaphat ist das Thal des Segens (עמק הברכה 2 Chron. 20, 26), denn so nannte Josaphat den Namen desselben. In demselben Sinne erklärt er zu 4, 4: Was seid ihr mir Tyrus und Sidon, diese Worte seien Prophezeiung über Tyrus, Sidon und die Philister, dass auch für sie der Tag des Unheiles hereinbreche. Und in der That finden wir 2 Chron. 17, 11, dass die Philister dem Josaphat Geschenke und Tributsilber brachten, was beweist, dass seine Hand auf ihnen lag.[1] In derselben Weise sagt er zu 4, 9 die Worte „Verkündigt dies unter den Völkern" citiere der Prophet, indem er wiederum die Geschichte des grossen Heeres berichte, das gegen Josaphat zog, קראו' שב עתה להגיד דברי החיל הגדול הבא על יהושפט:[2] Dagegen beginne mit עושו 4, 11 wieder der Prophet selbst

junction mit dem Monde; und der Mond wird schwarz und wird roth. Letzteres geschieht wenn er vom Kopfe weit und vom Schwanze des Drachen nahezu sechs Grade entfernt ist. Dies sind immer Vorzeichen für Kriege, und es dient zum Anzeichen, dass viele Völker sterben.

1) Text: וקבצתי' זאת היא המלחמה שהתחברו בני מואב ובני עמון ושעיר חיל כבד לרוב מאד· ויהושפט היה לו מיהודה ומבנימין אלף אלפים ומאה וששים אלף גבורי חיל· ועמק יהושפט הוא עמק הברכה כי יהושפט קרא שמו כן:.

Sodann zu 4, 4: מתנבא על צר וצידון ופלשתים שיבוא יום אידם· והנה מצאנו כתוב כי הפלשתים היו מביאים ליהושפט מנחה וכסף משא· וזה לאות שגברה ידו עליהם:.

2) Hier ist ein Fall, an dem man lernen kann, was es damit auf sich hat, wenn man exeget. Autoritäten citiert. Ibn Ezra gilt als Autorität dafür, dass diese Worte Selbstaufforderung der Heiden sein. Seine ganze falsche Betrachtung wird ignoriert, die indifferente Einzelnheit gepresst. So geht es mit den aphoristischen Anführungen der sogenannten Autoritäten.

zu reden. Zu dieser Historisierung passt denn übrigens die Deutung der גִּבּוֹרֶיךָ 4, 11 als Engel ganz gut, da die Million Josaphats nicht zum Kampfe kam, sondern seine Feinde vertilgt wurden durch מְאָרְבִים, die auch Bertheau richtig als Engel erklärt, die Gott gegen diese Feinde sandte. Schliesslich bleibt er auch 4, 13 in dieser Auslegung; das שלחו מגל ist symbolisch darauf zu beziehen, dass 2 Chon. 20, 23 die Ammoniten und Moabiten die Leute von Se'ir vernichtet und dem Verderben Preis gegeben haben (השמידו יושבי הר שעיר והחרימום), worauf sie sich männiglich tödteten und keiner übrig blieb.

Das ist die Gesammtauffassung Ibn Ezra's, der damit begann, die Lebenszeit Joels für unbestimmbar zu erklären, und der damit endet, ihn in Josaphats Zeit zu setzen und ihn historisch auszudeuten, so dass er den Sieg dieses Königs im Anschlusse an eine Heuschrecken**weissagung** (sit venia verbo) voraus verkündigt hätte. Dass dazwischen auch noch das Erdbeben Am. 1, 1 in Uzzias Zeit in Joel 2, 11 erwähnt sein soll, dient dazu, auch dem blödesten Auge klar zu machen, dass ein einheitliches Verstehen Joels von Ibn Ezra nicht erreicht ist; Disposition, Aufbau, Entwicklung der Prophetenschrift, wie wir sie suchen müssen, hat er nicht gesucht und darum auch nicht gefunden. Dennoch ist er recht eigentlich mit Mose hakkohen zusammen der Vater der gegenwärtig herrschenden Auffassung. Diese beiden haben zuerst die Völkernamen gebraucht, um eine historische Combination daran zu hängen, und sind so auf die Zeit 900 a. Chr. gerathen, von wo Credner abmindernd auf 890—840 gelangt ist, mit Gründen, die, wie wir S. 4 ff. gesehen haben, nicht besser sind als die dieser Vorgänger. Seine argumenta e silentio und die Combination des Namens Josaphat bei den Auslegern werden gleich hoch zu achten sein. Auch rücksichtlich der **blos** naturgeschichtlichen Fassung der Heuschrecken gehen sie voran; lassen sie dieselben aber vorausgesagt sein, so geschieht dies zum Trotz der Consecutio temporum im Joel, während die Neuern, die auf Grund derselben eine Schilderung gegenwärtiger Nöthe annehmen, das Wesen der Prophetie und die Möglichkeit eines Zusammenhanges im Joel vernichten.

So müssten wir denn von Ibn Ezra wenig befriedigt scheiden, wenn wir ihm nicht noch eine Beobachtung zu danken hätten, die auch jetzt noch Werth hat. Er ist es nämlich, der darauf aufmerksam macht, dass in der Glückverheissung 2, 21 f. die Ausdrücke sich zurück beziehen auf die Schilderungen der Noth in Cap. 1. Das אל תיראי 2, 21 entspricht dem נורא מאד, גילי dem ספדו, das הגדיל י' לעשות dem הגדיל, das von den Heuschrecken gesagt ist, das אל תיראי בהמות שדי dem

גם בהמות שדי תערג אליך, das דשאו נאות מדבר dem אש אכלה נאות מדבר, das כי עץ נשא פריו dem כל עצי השדה יבשו, das אכלתם ולא תבשו dem הובישו אכרים. Die Beobachtung hat ihm David Qimḥi entlehnt, und sie muss beobachtet werden, weil sie etwaige Versuche Cap. I abzulösen ausschliesst.

Im schärfsten Gegensatze zu diesem historisierenden Versuche steht David Qimḥi † 1235, der mit vollem Bewusstsein die Prophetie in zwei Theile zerlegt, deren erster die Heuschrecken voraussagt,[1] welche Gott in das Land Israels um seiner Sünde willen senden wird, während der zweite Verkündigungen enthält, die sich in den Tagen des Messias erfüllen werden. Natürlich stehen dieser Auffassung des ersten Theiles, bei welcher der Charakter desselben als eine Schilderung gegenwärtiger, oder gegenwärtig gedachter Heimsuchungen verkannt ist, alle die grammatischen und logischen Instanzen gegenüber, die wir schon des öftern erwähnt haben. Die Vernachlässigung der Consecutio temporum rächt sich dann an der kritischen Stelle 2, 18, wo David Qimḥi grade wie Ibn Ezra das historische Tempus וַיְקַנֵּא als zukünftig auffasst,[2] und zugleich wird begreiflich, dass er ein organisches Verhältniss zwischen seinen beiden Theilen nicht herstellen kann, da ein Uebergang fehlt. Denkt man nun gar weiter und reflectiert mit den dogmatischen Voraussetzungen des Qimḥi auf die Erfüllung, so stellt sich die Sache so: Der zweite Theil ist noch unerfüllt; der erste entweder erfüllt oder unerfüllt; ersteres ist bei genauer Erwägung des Wortlautes nicht nachweisbar, also letzteres zu praesumieren. Dann aber ist sowohl der erste als der zweite Theil unerfüllt, und ihre Scheidung nur aus der speciellen

1) Daher verwandelt er die Imperative 1, 14 זעקו und קדשו in bedingte Befehle, die auszuführen sind, wenn das Ereigniss eintritt, eine Absurdität, der auch Ibn Ezra nahe kommt. Es heisst zu 2, 14: וכל זה אמר הנביא שיעשו בבא הארבה עליהם או שישובו בתשובה טרם באו והאל ברחמיו יבטל הגזרה: d. h. „Der Prophet sagt, sie sollten dies alles thun, wenn die Heuschrecken über sie kämen, oder damit sie Busse thun, bevor sie kommen, damit Gott in seiner Gnade den Beschluss aufhebe.“ Alles dies ist durch den Zusammenhang unmöglich.

2) Zu 2, 18 ויקנא י׳ לארצו׳ התנבא הנביא כי אחר שיעשו תשובה יקבל האל ית׳ תפלתם ואז יקנא לארצו שלא תהיה שממה: Wenn wir selbst S. 38 hier den Jussiv eingesetzt haben, so operieren wir eben von andern Voraussetzungen aus. Für uns ist die Vocalisation nicht unfehlbar, für Qimḥi ist sie aber Autorität, und er verletzt offenbar die Grammatik dieser seiner Autorität. Sachlich ist er fast ganz im Recht, formell ist er im Unrecht. Auch zu 1, 7 שם גפני לשמה bemerkt er עבר במקום עתיד.

Exegese zu rechtfertigen. Die Exegese rechtfertigt aber diese Scheidung thatsächlich nicht. Die logische Consequenz ist, dass die Heuschreckenweissagung mit der apocalyptischen Verkündigung in eine Einheit zu verbinden ist, deren Möglichkeit wir S. 44 ff. nachgewiesen haben.

Hier liegt also die Stelle, wo Qimḥis Auslegung sich in sich selbst auflöst, die Gesammtconstruction wird undurchführbar, grade wie bei den Neueren, die ebenso theilen und im Wesentlichen Ibn Ezra und Qimḥis Spuren zugleich folgen. Indem wir die jetzt ziemlich allgemeine Auffassung bis hierher an ihre wahre Quelle verfolgt haben, ist es gleichzeitig gelungen, ihr die Lebensader zu durchschneiden. Vgl. S. 63.

Während nun Ibn Ezra im zweiten Theile historisiert, legt Qimḥi apocalyptisch aus und berührt sich dadurch mit den alten christlichen Auslegern, namentlich mit Hieronymus, aber zugleich unterscheidet er sich dadurch wesentlich von diesen, dass er nicht gebunden ist durch die Beziehung von 3, 1 auf das Pfingstfest. Daher kann er im zeitlichen Zusammenhange ruhig fortschreiten, während die patristischen Ausleger zwischen der historischen Beziehung auf die Pfingstzeit und der apocalyptischen auf die Endzeit haltlos hin und her schwanken. So muss sich die Hauptaufmerksamkeit auf den zweiten Theil Qimḥis richten, und wir heben daher aus dem ersten Theile nur wenig hervor.

Das Verhältniss von Joel 1, 1 und Exod. 10, 14 gleicht er aus 1, 2; 2, 1 wie Raschi und Ibn Ezra, die vier Heuschrecken-Arten lässt er aber nicht in einem Jahre, sondern unlogisch und textwidrig in vier Jahren nacheinander auftreten כי לא באו ד' המינים בשנה אחת אלא זה אחר זה בארבע שנים: So zu 1, 4. Die Stimme Jahve's, die vor seinem Heere erschallt 2, 11 sind die Propheten, die zur Busse auffordern, was Raschi vorgetragen und Ibn Ezra abgewiesen hat, mit dem richtigen Bemerken, dass dies nicht על דרך הלשון sei.

Mit dieser Bemerkung leitet er den zweiten Theil ein, in dem er entsprechend der Fassung von 2, 11 auch das וַיַּעַן 2, 19 glossiert: „Er erwiedert den Rufenden durch seine Propheten.“ Dabei berücksichtigt er denn aber, obwohl er selbst den צפוני von den Heuschrecken deutet 2, 20, eingehend die ältere symbolische Auslegung der Rabbinen, die wir S. 213 mitgetheilt haben, und die weiter so von denselben ausgesponnen ist, dass die Worte את פניו אל הים הקדמוני den einen Theil der Strafe des Ṣephoni andeuten, „weil er seine Augen auf den ersten Tempel gerichtet und ihn zerstört hat,“ während die Fortsetzung וסופו אל הים האחרון das bestrafen soll, „dass er seine Augen auf den zweiten Tempel gerichtet und die Schüler der Weisen in ihm getödtet hat.“ Gemeint ist damit Titus und Rom. Dies passt in den apocalyptischen

Zusammenhang nicht, wenn man unter den verschiednen Heuschreckennamen nicht eine Reihenfolge von Völkern verstehen will, was die Juden schon vor Hieronymus gethan S. 207, die Spätern aber zum Theil aufgegeben haben, die die Heuschrecken eigentlich verstanden. Daher erwähnt Qimḥi die Deutung auf Völker nur historisch, obwohl er später selbst apocalyptisch deutet, ohne sie sich anzueignen. Gemäss seiner natürlichen Fassung schliesst er sich auch 2, 23 an Ibn Ezra an gegen Jephet und Raschi, der מורה ist der Regen, nicht der Lehrer, und בראשון heisst im Nisan, erstere Auslegung ist wieder von der alten im Targum ausgedrückten abweichend. Der eigentliche Kern der Verheissung wird nicht darin gefunden, dass im Wege des Wunders beide Regen, Frühregen und Spätregen zusammen im Nisan fallen (vgl. S. 70), wie Ibn Ezra erklärt hat, sondern dass jeder zu seiner Zeit richtig kommt, der מורה, Frühregen im Monat Marḥešwan, der מלקוש, Spätregen, im Nisan.[1] Auch hier emancipiert sich Qimḥi von der haggadisch überlieferten Fassung aus Babli Taanith 5 Col. 1 (6 Col. 1), die er nur historisch anführt, während Ibn Ezra sie annahm.[2]

Vermöge seiner Ansicht, dass die Heuschreckenarten in aufeinander folgenden Jahren kamen, wird es ihm leicht, die Credner und andre so quälende Stelle שלמתי לכם השנים 2, 25 wörtlich gelten zu lassen, das Wunder ist ihm dies, dass in einem Jahre der Ersatz für vier Jahre geleistet werden kann; wenn aber, wie er naiv hinzusetzt, die haggadische Deutung, die wir in der Anmerkung[2] mitgetheilt haben, die richtige ist, so ist das Wunder noch grösser (ולדברי רבותינו ז״ל היה הפלא יותר גדול).

Die eigentlich apocalyptische Fassung beginnt nun mit 3, 1, wo er im Gegensatz zu Ibn Ezra das אחרי־כן gleich באחרית הימים erklärt und damit alles Folgende in die Endzeit versetzt. Dass bei consequenter

1) Die Ansichten der Rabbinen über die Zahl der Regenperioden im Jahre findet man in Wajiqra rabba Seder אם בחקותי Par. 35. Fol. 30 Col. 2 der Stettiner Ausgabe.

2) Die Haggada ist diese: Es war der Adarmonat vergangen und noch nicht einmal der Herbstregen (רביעה) gekommen, zu deutsch der Herbstregen war ausgefallen. Da kam der erste Herbstregen am ersten Nisan. Da sprach Joel zu Israel: Gehet aus und säet. Sie antworteten: Wer ein Mafs Weizen oder Gerste hat, der thut besser es zu essen und zu leben als es zu säen und zu sterben! Er sprach: Trotzdem geht und säet. Da geschah ihnen ein Wunder, es wurde ihnen geoffenbart was an Getraide in den Höhlen und Ameisenlöchern war, und sie säeten am zweiten, dritten und vierten Tage. Am fünften kam der zweite Herbstregenguss, und am 16. Nisan brachten sie die Garbe dar. So die Gemara Taanith 5a. Dies ist die S. 70 erwähnte Anecdote.

Betrachtung das Vorangehende unmittelbar vor die Endzeit gesetzt werden müsste, was Hieronymus fühlt, das beachtet Qimḥi nicht. Dass aber der Prophet den Ausdruck אחרי־כן statt jenes andern wählte, das soll seinen Grund darin haben, dass die Gotteserkenntniss, die mit der Geistesergiessung erfolgt, eine vollständige sein wird, während die frühere, der diese folgen wird (אחרי־כן), nicht vollständig war. Mit Recht beschränkt er im Sinne des Propheten weiter כל בשׂר auf Israel, das ersehen ist, den heiligen Geist zu empfangen (פרט הנה כל בשׂר על ישׂראל). Den Geist selbst erklärt er nach Jes. 11, 2 als Geist der Einsicht und Erkenntniss, denn dort werde der Ausdruck רוח יהוה authentisch erklärt durch רוּחַ חָכְמָה וּבִינָה רוּחַ עֵצָה וּגְבוּרָה רוּחַ דַּעַת וְיִרְאַת י׳. Weil sodann ihr Intellect gereinigt werde, so werde die Kraft des Wortes bei einigen bis zur Prophetie gesteigert, denn diese Gabe sei nicht allen verheissen, da die Geistausgiessung auf alles Fleisch (כל בשר), das Weissagen aber nur auf einen Theil (nämlich eure Söhne und Töchter בניכם ובנותיכם) sich erstrecke, und die Greise und Jünglinge noch besonders genannt sein. Diese Aussagen Joels stimmen nun, wie Qimḥi anmerkt, mit der Lehre des Maimonides überein, nach welcher die Prophetie nicht mit dem Studium kommt, sondern eine Gabe der Natur ist,[1] wobei denn Qimḥi Gelegenheit nimmt, das Dasein von verschiednen Graden der Prophetie zu constatieren auf Grund von Num. 12, 6. Dies aber ist ihm dogmatisch wichtig, weil er auch in den heiligen Schriften Grade der Inspiration unterscheidet und die Eingebung durch den Geist der Prophetie (רוח הנבואה) höher stellt, als die durch den Geist der Heiligkeit (רוח הקדש) Praef. in Psalm. Wenn nun der Ausdruck „Ausgiessen“ vom Geiste gebraucht werde, so sei dies nur eine Bezeichnung für die Reichlichkeit, mit der der Geist der Einsicht und der Erkenntniss ertheilt werde, wie auch Zach. 12, 10 vom Ausgiessen des Geistes der Gnade und des Erbarmens auf das Haus Davids und Jerusalems rede. Vermöge der Reichlichkeit nehmen nach Analogie von Jes. 61, 5 auch die Sclaven an der Einsicht und Erkenntniss Theil.

Die Wunder am Himmel und auf der Erde sind Zeichen für das Eintreten des messianischen Reiches, und ihr wesentlich zerstörender Charakter (Blut, Rauchsäulen) lehrt, dass sie die Niedermetzelung der mit Gog und Magog verbundnen Völker zum voraus andeuten. In Be-

1) Text: ··· כתב ··· ר׳ משה בן מיימון ז״ל כי לא תבא לאדם הנבואה ואפי׳ עם התלמדות אלא אם כן קדם לו טבע בעת היצירה. Vgl. Maimonides Le Guide des égarés par S. Munk II, 259 f.

treff der Verfinsterung der Sonne und der Röthung des Mondes führt er neben der natürlichen astronomischen Betrachtungsweise des Ibn Ezra auch die des Maimonides an, der die Ausdrücke symbolisch (על דרך משל) als Bezeichnung der Nöthe fassen will, die über die Völker kommen werden, so dass über den Sturz von Gog und Magog gesagt werde, die Sonne verdunkle sich u. s. w.[1] Er wendet aber ein, es müsse dann בבא יום י׳ heissen statt לפני בא יום, indessen könne es immerhin auf die freilich nur kurzen Nöthe gehen, die Israel von Gog erfahren werde nach Zacharja 14, 2, 6 und nach Jes. 26, 20. Diese Stellen bestimmen auch das Local der Kriege Gogs.

Noch präciser wird die apocalyptische Fassung mit 4, 1, denn die da gegebne Verheissung bezieht sich auf die endliche Heimführung der gefangnen und zerstreuten Israeliten in den Tagen des Messias. Dass nur Juda und Jerusalem genannt wird, woraus ein Ausleger heut zu Tage schliessen muss, dass nur diese im Gesichtskreise des alsdann mindestens nach 700 lebenden Propheten lagen, fällt dem Qimḥi, wie einst dem Cyrill von Alexandrien auf, er tröstet sich aber damit, weil der Messias aus dem Stamme Juda, und Jerusalem die Hauptstadt und der Schauplatz der Kriege Gogs und Magogs sein werde, so sei nur Juda und Jerusalem genannt worden. Die Rückkehr auch der zehn Stämme steht daneben fest.[2] Bei dem Streben nach concreter Fassung schwindet denn hier in der jüdischen Exegese zum ersten Male die locale Unbestimmtheit des Thales Josaphat, das auch Mose hakkohen noch nicht nach Jerusalem versetzt, sondern nur mit dem עמק הברכה identificiert hatte, während die Kirchenväter vgl. S. 197 die Lage desselben nicht besprechen. Es ist hier das Thal bei Jerusalem gemeint,[3] so sagt Qimḥi, und das Sammeln der Völker bedeutet soviel als: „Ich lege es in ihren Sinn mit Gog zu ziehn,“ wie früher Theodoret erklärte: „Ich gestatte es ihnen zusammenzukommen“. Sofort erläutert er denn auch die Aussage 4, 2, dass die Heiden Israel zerstreut haben, durch Hinweisung nicht auf die ältern Exile, sondern auf Titus, was schon Hieronymus anführt. Das historische Tempus פִּזְּרוּ ist dann gesetzt, weil der Prophet von seinem Standpunkte in der Endzeit aus, auf alles Geschicht-

1) Maimonides Guide II, 221.

2) So Qimḥi zu Amos 5, 2. Vergl. oben bei Cyrill und Theodoret eine ähnliche Ausflucht.

3) Zu 4, 2 והעמק הוא קרוב לעיר ירושלם; die von Mose hakkohen angegebne Vergleichung mit Josaphat in 2 Chron. 20 bleibt dabei bestehen, doch wird auch die einfache etymologische Deutung offen gelassen.

liche als auf ein Vergangenes zurückschaut.[1] Andrerseits gewinnt er aber für die Erwähnung von Sidon, Tyrus und Philistaea keine rechte Anknüpfung und bewegt sich in Allgemeinheiten: אם תחשבו להנקם ממני שהרעותי לכם מתי הרעותי לכם d. h. oder gedenkt ihr euch an mir zu rächen, weil ich euch Böses zufügte, wann fügte ich euch Böses zu? Die Zurückführung in 4, 7 nimmt er ganz wörtlich, das העיר, erwecken, veranlasst ihn sogar zu der Bemerkung, die Lebenden wie die Todten werden zurückgeführt, הם בתחית המתים ובניהם שיהיו בזמן הישועה, sie, bei der Auferstehung der Todten, ihre Söhne, welche leben werden in der Zeit des Heiles. Vgl. unten Abarbanel.

Was nun in 4, 1—8 von Drohungen gegen die Heiden enthalten ist, das soll in 4, 9 ein Herold ihnen verkündigen und sie zum Kampfe gegen Jerusalem auffordern, dieser Herold fordert sie auf, ihre Ackergeräthe in Kriegswaffen umzuschmieden. So gilt diese Prophetie für die Zeit des Krieges, für den darauf folgenden messianischen Frieden ist die umgekehrte Prophetie von Jes. 2, 4 gegeben; den Krieg selbst fechten aber nicht die Israeliten aus, sondern die גִּבּוֹרִים Jahve's, die Engel, wie Qimḥi nach Ps. 91, 11 und Richt. 5, 20 richtig annimmt. Aehnlich schon Ibn Ezra; beide hätten auch an das לחם אבירים Ps. 78, 25 erinnern können. Den Israeliten bleibt somit nur übrig, die Feinde im Thale Josaphat wie Trauben in der Kelter zusammenzutreten 4, 13 und dies geschieht unter einem Erdbeben, wie יהוה מציון ישאג 4, 16 symbolisch umgedeutet wird.

Nachdem die Feinde vertilgt sind, erhalten die Israeliten ein glückliches Dasein ohne Mühe und Anstrengung (מבלי עמל ויגיעה), denn das ist der volle Sinn der symbolischen Ausdrücke wie: Die Berge träufeln für sie von Most u. s. w. Das Entspringen der Quelle im Tempel 4, 18 ist ganz wörtlich zu nehmen, denn Ezechiel sagt dasselbe; auch das Šiṭṭimthal ist eigentlich zu verstehn, Saadja's Deutung auf den Jordan, weil Šiṭṭim Num. 25 nahe dem Jordan lag, wird durch die Art der Anführung abgelehnt. Im Gegensatz zu diesem Heile trifft Aegypten, das ist die arabische, muhammedanische oder ismaelitische Welt und Edom, das ist die christlich abendländische, Verderben, denn wir irren wohl nicht, wenn wir dem רומי, durch das Edom erklärt wird, den allgemeinern Sinn des morgenländischen Rum verleihen, und es

1) Diese Bemerkung ist für die richtige Fassung fundamental. Der Prophet nimmt in Wahrheit seinen Standpunkt schon 1, 2 in der Endzeit, wie wir oben gesehen haben. Da er die Zerstreuungen thatsächlich aber aus geschichtlicher Erfahrung kennt, so kann er nicht mit den Neuern vor 800 gesetzt werden.

nicht mehr, wie in älterer Zeit auf das eigentliche römische Imperium beschränken. Diese zwei Völker [1] Ismael und Rumi werden die Welt beherrschen bis zur Zeit der Erlösung Israels, das bedeutet auch das vierte Thier in der Vision Dan. 7, 7. Die Deutung Aegyptens auf Ismael ist durch die Aegypterin Hagar, deren Sohn Ismael war, an die Hand gegeben; Edom aber ist nicht hier allein, sondern auch Jesaj. 34, 1 auf Rom zu beziehen, denn dieser Abschnitt geht auf die Zerstörung Roms; ja es ist ein exegetischer Grundsatz Qimḥis, Edom in den Propheten immer auf Rom zu beziehen, z. B. Am. 1, 11 vgl. Abarbanel zu Jes. 34 und Buxtorf Lex. rabb. s. v. אדום. [2] Weil nun bei Joel die Erwähnung Edoms sich positiv auf Rom bezieht, so muss der Prophet die zehn Stämme übergehen, [3] die früher in's Exil geführt sind und nicht unter Rom's und Ismael's (!) Gewalt standen, wodurch sich deren Fehlen im Joel abermals erklären soll, vgl. oben.

Den Schluss bildet endlich die Versicherung, dass Rom und Ismael für das vergossne Blut der Juden gestraft werden, obwohl ihnen anderweitig Raub und Plünderung verziehen wird, weil das auf Gegenseitigkeit beruhte. Diese Länder werden wüste, Juda bewohnt, und mit der Zeit des Messias zieht Jahve wieder in Zion ein, so dass das Ende Joels mit dem Ezechiels übereinkommt, der die Stadt alsdann עיר יהוה שמה nennt, d. h. Stadt wo Jahve weilt.

So weit David Qimḥi, — der ausser seinem Vater Moses Qimḥi 1, 17 und 2, 6 noch anführt Samuel hannagîd 1, 15 und Maimonides 3, 1.

Ihm lassen wir noch den Commentar des Don Isaak Abarbanel (geb. zu Lissabon 1437, † zu Venedig 1508, Grätz Gesch. der Juden VIII. 334 sagt 1509) folgen, eines Mannes, der wie sein berühmter

1) Ebenso nachher Abarbanel, beide nehmen die Religionsgenossenschaft, die مِلّة, für identisch mit der Nationalität als gute Orientalen.

2) Ibn el Athir Kamil I, 230: Die Römer sind die Kinder des صوفير (andre Lesart صوفر Ṣophar im Hiob), die Juden aber behaupten, dass Suphir der El 'aṣfar ben Nafar ben Esau ben Isaak ben Abraham sei. Ueber die Banu 'l 'aṣfar vgl. Z. d. D. M. Ges. XV, S. 143. Maçondi Prairies d'or II, 293. Viel weiter zurück findet sich schon bei Aphraates 336 v. Chr. die Deutung des vierten Thieres in Daniel VIII auf Esau d. i. die Römer. In dieser merkwürdigen Stelle werden die vier Thiere oder Reiche mit Ham, Japhet und Sem combiniert, Babel = Ham; Perser, Meder, Griechen = Japhet; Römer = Sem und zwar genauer als Söhne Esaus. Diesem römischen Esaureiche soll dann die zweite Parusie folgen. Wright, The homilies of Aphraates. London 1869 S. 88 ff.

3) Text: לא זכר אלא יהודה כי עשרת השבטים שהגלה מלך אשור ולא שבו עד היום לא היו ברשות שתי האומות האלה:

Danielcommentar מעיני הישועה zeigt, endgeschichtlicher und apocalyptischer Deutung besonders zugewandt war. Diese Neigung wird aus seinen Lebensschicksalen vollständig begreiflich, wer wie er die harte spanische Verfolgung seiner Volksgenossen mit erlebte, und zuvor schon eine persönliche Misshandlung durch König Don João II. 1481—95 von Portugal erlitt, um dann aller seiner Güter beraubt von Land zu Land zu irren, bis ihm in Monopoli und Venedig eine Freistatt zu Theil ward, der konnte wohl meinen, die Wehen des Messias seien gekommen, und sich durch die Zeichen der Zeit auf die Zeichen der Schrift hingewiesen fühlen.[1] In der That sagt er selbst in der Vorrede zu seiner Bearbeitung der ersten Propheten: Es ist mir gut, dass ich gedehmüthigt bin, damit ich Deine Gesetze lerne, besser, dass ich die Lehre Deines Mundes habe, als Tausende in Silber und Gold besitze; auch nach der Vorrede zum ersten Buch der Könige hatten seine Schicksale ihn überhaupt erst zum Ausleger gemacht. Wie stark seine Neigung war, bestimmte Voraussagungen in den Propheten zu suchen und zu finden, zeigt die Recapitulation am Ende der מעיני הישועה. Danach hat Daniel geweissagt, die Römerherrschaft werde 434 Jahre dauern (62 Wochen) vgl. S. 60, der Krieg des Vespasian mit seinen sieben Jahren ist dann die folgende Woche. Ebenso soll die Ermordung des Königs Agrippa in den Worten יכרת משיח ואין לו Dan. 9, 26 verkündigt sein, und um anderes anzuführen hat Daniel geweissagt, dass das Gesetz Jesu von Nazareth und sein Glaube und die Regierung seiner „Pfaffen" während der Zeit der römischen Kaiser aufkommen werde, und dass Rom sein Hauptfundament wird, was Dan. 7, 8 in der Ewähnung des kleinen Hornes gefunden wird.[2] Diese neue Religion sei eingetreten, als drei Kaiser in Rom regiert hätten, und durch sie seien alle Rechte der Völker vernichtet,

1) Er führt dies aus in מעיני הישועה im שער השמים Palme 5 gegen Ende: Die spanische Verfolgung gehört zu den vorbedeutenden Zeichen der Gestirnconstellation, welche das Ende der Erniedrigung und den Anfang der Erhöhung herbeiführt.

2) Die Worte lauten: ניבא שתקום דת ישוע הנצרי ואמונתו והנהגת כומריו בזמן הקיסר' ובהיותם מושלים ברומי ושם יהיה יסודה וכמו שאמר וַאֲלוּ קֶרֶן אָחֳרִי זְעֵירָה סִלְקָת בֵּינֵיהוֹן׃. Ist es nicht auch heute noch nöthig, auf Beispiele wie dieses hinzuweisen, um bemerklich zu machen, wie verkehrt die Ergebnisse einer fragmentarisch auslegenden und darum willkürlichen Exegese, die nicht nach Principien handelt, werden können und oft müssen? Der Jude findet hier Christus, sein Gegner kann mit derselben Methode den Antichristen finden. Practisch überwunden ist auch jetzt diese methodenlose Methode noch lange nicht. Man lese Commentare zu Jesajas 7 oder zu Ps. 22!

ihre Anhänger würden alle Völker an Klugheit (חכמה) übertreffen, sie würden auch das mosaische Gesetz studieren, und der Pabst nicht durch Gewalt, sondern durch das Wort herrschen. Natürlich sind denn von Daniel auch die Verfolgungen der Juden durch die Christen vorhergesagt, wunderbarer ist es, wenn er auch die Ankündigung des Coelibats schon bei seinem Autor findet, die in den Worten ואל חמדת נשים לא יבין Dan. 11, 37 liegen soll, oder wenn er die Verehrung der Jesusbilder angedeutet sein lässt. Endlich hat dann Daniel auch das jüngste Gericht verkündigt, das über Christen und Nichtchristen ergehen wird. Dies wird eingeleitet durch den Versuch der Christen, Jerusalem und das südliche Palästina zu erobern,[1] der bis jetzt noch nicht eingetreten ist, wie er vorsichtig hinzusetzt, vielleicht um die Beziehung auf die Kreuzzüge auszuschliessen. Gegen die Christen ziehen dann die Muhammedaner,[2] und es kommt zu einem gegenseitigen Vernichtungskampfe, worauf, nachdem Gott an diesen Völkern Rache geübt hat, die Erlösung Israels erfolgt, die sich in einem unvergänglichen Königreiche verwirklichen wird. Dann endlich wird die Wiederbelebung der Todten eintreten, bei der die Seelen zu ihren Leibern zurückkehren, um Lohn und Strafe zu empfangen.

Mit diesen Hoffnungen ist es dem Abarbanel so ernst, dass er eine ganze Construction der Weltgeschichte versucht, um den Zeitpunkt der Erlösung, die er nahe glaubte, im Voraus zu berechnen. Wir treten dieser Construction näher, nicht nur weil sie uns die Weltanschauung kennen lehrt, auf der seine Prophetenexegese wesentlich ruht, so dass diese durch jene erst in ihren Gründen, Zielen und Mitteln klar wird, sondern auch aus einem ganz speciellen Grunde, der sogleich erhellen wird.[3] Die Darstellung gibt Abarbanel im zweiten Theile der zwölften Quelle, Palme 1, fol. פג der Amsterdamer Ausgabe von 1647. Doppelsinnig nennt er dies שער (Thor, Capitel), das שער השמים das

1) Text: ניבא שבאחרית הגלות יתעוררו הנצרים לעלות לכבוש ירושלם וארץ הנגב וגו׳ וגם זה לא נתקיים עדין:

2) Text: ניבא שאז יתעוררו הישמעאלים מארצות המזרח לעלות להלחם בנצרים אשר באו בארץ הנגב וגו׳ וזה לא נתקיים עדין:

3) Unsere ganze bisherige Prüfung der Auslegungsgeschichte ist ein einziger Protest gegen die Art und Weise, wie jetzt immer die alten Ausleger angeführt werden, nämlich ohne Mittheilung ihrer leitenden Ideen und ihres Zusammenhanges. Fehlt aber dies, so sind alle solche Anführungen ein nutzloser Wust, da die wahre exegetische Thätigkeit immer in nächster Wechselbeziehung zur allgemeinen Wissenschaft ihrer Zeit steht, und ohne diese gar nicht begriffen werden kann.

Capitel vom Himmel oder das Thor des Himmels, weil es von den astrologischen Himmelseinflüssen handelt und zugleich in den Himmel geheimen Wissens hineinführt.

Die Wissenschaft seiner Zeit liess die niedre Welt durch die Gestirne, namentlich die Planeten geleitet oder beeinflusst werden. Die mächtigsten unter diesen sind der Saturn (שַׁבְּתַי) und Jupiter (צֶדֶק), deren Conjunctionen in den Sternbildern des Thierkreises (מזלות) von entscheidendem Einfluss sind und so geschichtliche Perioden beschliessen und eröffnen. Die kleinste Conjunctionsperiode umfasst 20 Jahre, sie bestimmt kleine Ereignisse, Geburt und Tod von Königen, Kriege u. dgl., die höhere Periode ist 60 Jahre, sie bestimmt Dynastienwechsel, ohne dass das betreffende Volk darum selbst vom Schauplatze abtritt. Die grosse Periode umfasst 239 Jahre $= (4 \cdot 60) - 1$, מחברת הגדולה, und beeinflusst Veränderungen in den herrschenden Völkern, die grössere Periode, מחברת הרבה, hat $959 = (4 \cdot 240) - 1$ Jahre und bringt grosse Umwälzungen, wie Abrogierung von Gesetzen, Religionsstiftungen, Verwüstung ganzer Provinzen und Aehnliches mit sich. Endlich die Maximalperiode von 2860 Jahren (מחברת העצומה) führt die grossen physischen Veränderungen der Erde, die die Menschheit in Angst versetzen, herbei und die Geburt der grossen Propheten, die Zeichen und Wunder thun, göttliche Lehre und heilige Gesetze begründen (מניחי תורה אלהית ומצות קדושות) und Geheimnisse offenbaren. Nur um die letztere handelt es sich, und man halte sich den Unterschied der grossen und der Maximalperiode stets gegenwärtig. — Die Perioden bestimmen sich nach dem wechselnden Wiedereintreten der Conjunction in den verschiednen Thierkreisbildern, was hier ohne Belang für uns und darum weggelassen ist.

Nun fragt sich, von wann an die Maximalperiode berechnet werden muss, was nur aus einem hervorragenden Ereignisse bestimmt werden kann, das durch sie hervorgerufen worden ist.[1] Conventionell nahm

1) Aeltere Versuche mit Hülfe der erwähnten Conjunction die Zeit des Messias zu berechnen, führt Ibn Ezra zu Dan. 11, 30 an. Sonst vgl. Grätz Geschichte der Juden V, 331. Sehr alt ist die Construction der Weltgeschichte nach sechs Jahrtausenden Sanhedr. 97[a] unten. Ebenda ist dann 98[b] der Messias = שילה und מנחם בן חזקיה. — Diese Construction nach sechs Jahrtausenden trägt Nachmanides in seinen Commentar zu Genes. 1 ein; jeder Schöpfungstag bedeutet ein Jahrtausend der Geschichte (vgl. Ps. 90, 4), denn der Tag bei Gott ist tausend Jahr. Zweitausend Jahre ist Oede, wie die beiden ersten Schöpfungstage alles Wasser war, die Scheidung am zweiten Tage bedeutet die Aussonderung des gerechten Noah Der dritte Tag bedeutet das

man als Anfangspunkt die Conjunction im Widder (טָלֶה), dies lässt aber Abarbanel nicht gelten, vielmehr ist die Conjunction in den Fischen am Ende einer grossen Periode der wahre Anfang der Maximalperiode, nach deren Norm die Weltentwicklung vor sich geht, weil auf eine solche Conjunction das allerwichtigste Weltereigniss fällt. Er fährt dann fort: „Da wir nun nach dem Effect aller grossen Perioden, die seit Anbeginn der Welt eingetreten sind, forschten, da fanden und sahen wir, dass keine Conjunction einen grössern leiblichen und seelischen Einfluss auf die Nationen ausgeübt hat, als die grosse Conjunction des Saturn und Jupiter in den Fischen im Jahre 2365 der Schöpfung, als Israel in Aegypten war, drei Jahre vor der Geburt des Moses.“ Diese grosse Conjunction bildet also den Anfang für die Maximalperiode, als deren erstes fundamentales Ereigniss die Geburt Moses, die der Anfang der ersten Erlösung war, anzusehen ist (ואותם גאל משם בהוליד להם איש אלהים); und sie ist unzweifelhaft der 240 Jahre spätern Conjunction von Jupiter und Saturn im Widder, von der andre ab rechnen wollten, als Anfangspunkt der Maximalperiode vorzuziehen, weil diese zweite in die Zeit des Richters Ehud fällt, und mit der Richterperiode abläuft, die nicht entfernt so grosse Dinge herbeiführt wie die erste. Uebrigens steht das Sternbild der Fische auch am Ende der Reihe der Thierkreisbilder, und ist darum für Schluss und Anfang der Maximalperiode geeignet, und weiter ist es das Zeichen Israels, das auf sein Geschick den Haupteinfluss übt, wie wir gleich sehen werden. Er begründet auch, warum die Fische das Zeichen Israels sind, nämlich, weil beide (nach der Temperamentstheorie) die Natur des Wassers haben, sodann weil die Fische die Stelle oder das Haus des Jupiter צדק sind, unter dessen Einfluss Abraham stand, — ויחשבה לו צדקה Genes. 15, 6 — wie man aus seinem trefflichen Temperamente בְּמִזְגּוֹ הַיָּשָׁר erkennen kann; ferner weil der Effect dieser Conjunction die Vollendung der Welt anzeigt, und Israel erst die Vollendung der gesammten Schöpfung ist; sodann weil diese Conjunction den Erguss göttlicher Dinge auf die Menschen bedeutet, den zu erhalten Israel bestimmt ist.

Abarbanel geht nun von der Epoche der Maximalperiode beginnend die Weltgeschichte durch und zeigt vom Jahre 2365 der Schöpfung an, wie die grossen geschichtlichen Umwälzungen durch die Periode von 238 (so!) Jahren bestimmt werden, wobei er sich übrigens mit annähernden

dritte Jahrtausend, das durch Abraham eingeleitet wird u. s. w., der sechste Tag mit der Schöpfung des Menschen deutet den Beginn des messianischen Reiches unter dem Davididen an, der Sabbath endlich die zukünftige Welt.

Werthen begnügt, wie ja auch die Erlösung Israels erst 83 Jahre nach dem Eintritt der Conjunction erfolgte, nämlich im 80. Jahre des Moses, der 3 Jahre nach der Conjunction geboren wurde. Die erste Conjunction begründet die trojanische Herrschaft 2650 der Welt, die zweite um 2841 die Herrschaft des Latinus in Italien u. s. w. Die Conjunction in der Wage im Jahre 4033 führt die Herrschaft der Christen herbei; die im Scorpion 4271 die der ismaelitischen Araber d. h. der Muhammedaner und das Auftreten Muḥammeds,[1] die folgende im Schützen um 4519 ist der Anfang des fränkischen Reiches, denn im 52. Jahre der Periode wurde das Lateinische Kaiserthum Carls des Grossen aufgerichtet und sein Sitz von Constantinopel nach Frankreich (צרפת) verlegt. Den Uebergang zu den Deutschen bezeichnet die folgende eilfte Conjunction im Steinbock (von der ersten in den Fischen an gerechnet), sie fällt 4747 der Welt in die Zeit des deutschen Kaisers Otto (אוטוני Ottone), und diese Gründung dauert in Abarbanels Zeit noch an. Die zwölfte Conjunction endlich um 4985 im Wassermann führt die Türken (הַתּוֹגַרְמִים הֵם הַטּוּרְקִי) herbei. Wie durch die Weltgeschichte, so verfolgt Abarbanel auch durch die jüdische Specialgeschichte hindurch den Einfluss dieser Conjunctionen.[2]

Nun wird aber auch wieder die Conjunction in den Fischen eintreten im Jahre 5224 der Welt, und wie diese die erste Erlösung aus Aegypten 2365 herbeigeführt hat, so ist es unumgänglich, dass sie auch die zweite und letzte veranlassen wird, und so finden wir hier wieder den Gedanken, der uns früher S. 53 beschäftigt hat, dass die Erlösung aus Aegypten der Typus für die letzte Erlösung ist, und das ist auch der specielle Grund, der uns veranlasst hat, diese Einzelnheiten zu erwähnen, ohne indessen Alles, was Abarbanel ausführt, hineinzuziehen. Dieser Gedanke lag den jüdischen Gelehrten des Mittelalters so im Blute, dass er überall wieder hervorbricht und sich hier astrologisch zu rechtfertigen sucht. Dass er für die Auffassung des Propheten Joel belangreich wird, haben wir zum Theil schon gesehen, theils wird es Abarbanel noch weiter zeigen.

Die jüdische Entwicklung beginnt ihm 2365, die tiefste Erniedrigung fällt in die Mitte der Maximalperiode, als die Conjunction von

1) Hier ist er aber in der Chronologie wesentlich falsch; auch die übrigen Werthe passen nicht genau.

2) Nach dem astrologischen Systeme ist das den Fischen entgegenstehende Sternbild die Jungfrau; in der Jungfrau trat die Conjunction ein A. M. 3794, und sie bestimmte die Zerstörung Jerusalems durch Titus. Hat nun hier vielleicht die Feindschaft gegen den Mariendienst mitgewirkt?

Jupiter und Saturn im siebenten Sternbild von den Fischen, d. i. in der Jungfrau Statt fand, die in Opposition zu den Fischen steht um 3794, die vollkommne Erhöhung wird beim Wiedereintritt der Conjunction im Jahre der Welt 5224 erfolgen,[1] nachdem seit dem Auszuge aus Aegypten zwölf volle grosse Perioden vergangen sind. Er sagt: Weil dies zwei gleiche Conjunctionen sind, da sie in den Fischen als Maximalperioden eintreten, so ist es nothwendig, dass die zweite der ersten beim Auszuge aus Aegypten in jeder Hinsicht entspreche, und demgemäss muss, wie die erste ein Zeichen für Israel und seinen Auszug aus der Gefangenschaft zur Freiheit, aus der Knechtschaft zur Erlösung, aus der Niedrigkeit zur Erhebung, für sein Königthum, für die Zeichen und Wunder, sowie für die Geburt unseres Herren Mose — Frieden über ihm — und für die Rache an den Feinden geworden ist, so auch die zweite israelitische Conjunction ein Zeichen dafür sein, dass Israel wieder Prophetie, Erlösung, Hülfe und Befreiung erhalten wird. So unterliegt es keinem Zweifel, dass die Geburt des Gottesmannes, des Messias unseres Heiles nahe bevorsteht, der höher ist als Abraham und erhabner als Moses[2] u. s. w.

Wir führen alle diese Phantasien an, um zu zeigen, welcher Geist unsern Ausleger beherrschte, der alsbald diese Construction biblisch rechtfertigt, indem er aus Mich. 7, 15 anführt כִּימֵי צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אַרְאֶנּוּ נִפְלָאוֹת, und weiter הֵן גָּאַלְתִּי אֶתְכֶם אַחֲרִית מֵרֵאשִׁית, was indess ein falsches, vielleicht auf Exod. 6, 6 und Jes. 46, 10 weisendes Citat ist. Zugleich deutet er die Worte יוֹסִיף ה׳ שֵׁנִית יָדוֹ וגו׳ Jes. 11, 11 so, dass das שֵׁנִית zeigen soll, dass die zukünftige Erlösung wie die erste sein wird.

1) Da jetzt — 1877 — das Jahr der Welt 5637 geschrieben wird, so hat sich Abarbanel geirrt. Uebrigens hätte er 5244 schreiben sollen, da $(12 \cdot 240 + 2365) - 1 = 5244$ ist. Genauer berechnet er aus weitern Gründen das Jahr auf 5294, denn auf Schärfe verzichtet er.

2) Text: ולהיותם ב׳ מחברות שוות בהיות שתיהם במזל דגים עצומות לכן יתחייב שתסכים זאת השנית לאותה שהיתה ביציאת מצרים מכל צד: וא״כ יתחייב שכמו שהמחברת הראשונה חייבה הוראתה על ישראל ויציאתו מגלות לחרות ומשעבוד לגאולה ומשפלות לרוממות ובמלכות ובאותות ובמופתים ובלידת מרע״ה ובנקמת האויבים כך זאת המחברת הישראלית השנית הוראתה על עדת ישראל נבואה וגאולה ותשועה ופדיון ואין ספק שהגיע זמן לידת איש האלהים משיח צדקנו ירום מאברהם ונשא ממשה וגו׳:.

Darum hätten auch die Alten gesagt: Im Nisan sind sie erlöst, und werden sie erlöst werden, und in demselben Sinne das אהיה אשר אהיה interpretiert, sowie das שְׁלַח נָא בְּיַד תִּשְׁלָח Exod. 4, 13 als Hindeutung auf den Messias gefasst. Und weil sie diese Fassung (sagen wir, dieses typische Verhältniss zwischen den beiden Erlösungen) allgemein acceptierten, so haben sie eifrig die ganze Passahordnung eingeschärft und bestimmt, dass in unsern Gebeten und Gesetzen immerwährend der Auszug aus Aegypten gefeiert werde, weil er ein lauteres Zeugniss für die künftige Erlösung ist.[1] Hier bestätigt uns Abarbanel unsere frühere Bemerkung S. 54 über die Passahliturgie und ihre Beziehungen auf die Endzeit.

Dies mag zur Charakterisierung der Methode und Tendenz Abarbanels im Allgemeinen dienen und uns hinüberleiten zu seiner Auffassung des Joel, wobei wir noch vorausschicken, dass er die einfach glossierende Methode Raschi's, die auch in Ibn Ezra und Qimḥi noch nicht vollständig überwunden ist, aufgegeben hat und auf Gesammtbesprechung in einleitenden Betrachtungen sich einlässt. Er gleicht hierin dem Levi ben Gersom († in Perpignan 1370 Wolf I, p. 726) und Nachmanides († 1300 Wolf I, 876), die nach dieser Seite hin einen bedeutenden Fortschritt in der Kunst der Auslegung gemacht haben, und wird neuern Commentatoren ähnlich. Sein Pentateuchcommentar verwandelt sich fast in eine fortlaufende Reihe von Abhandlungen über das Buch, und ist von der glossatorischen Weise der ältern Ausleger himmelweit verschieden, und sein Commentar zu den ersten Propheten ist sehr wesentlich auch auf Sacherklärung und historisches sowie dogmatisches Verständnis abgezweckt, welchem letztern namentlich die Vorrede dient. Endlich ist zu bemerken, dass er auch christliche Ausleger berücksichtigt.[2]

1) Text: ולהיות הדבר הזה מקובל אצלם זרזו מאד בכל חקת הפסח ותקנו בתפלותינו ובמצותינו לעשות תמיד זכר ליציאת מצרים לפי שהוא עדות ברורה על הגאולה העתידה.

2) Zu Jesaja 34, fol. כג b, Col. 2 ed. Amstelod. 1642 citiert er die Ausleger der Christen und darunter speciell ניקולאו המפרש הגדול שלהם, d. i. Nicolaus Lyranus, gelegentlich einer Auseinandersetzung, dass Edom die römisch-christliche Welt bezeichne. Die Römer stammen hiernach von Magdaliel Genes. 36, 43, ab, wo Nicolaus dies in der That bemerkt, aber Mabdiel in dem lat. Texte fand, das auch der Codex Amiatinus hat. Die Stelle des Abarbanel bietet zahlreiche Nachweisungen über die midraschische Identificierung Roms und Italiens mit Edom. Er kennt auch Nicolaus' Obadjacommentar.

Abarbanel theilt die Prophetie Joels in zwei Theile, 1, 1—2, 27 bildet den ersten, der Rest den zweiten Abschnitt. Sodann wirft er für den ersten Theil die Frage auf, ob die öconomischen Verluste durch Dürre und Heuschrecken eine solche Klage rechtfertigen, wie sie der Prophet aufstellt, was er mit Recht verneint. Ferner prüft er, ob der Ausdruck שם גַּפְנִי לְשַׁמָּה וּתְאֵנָתִי לִקְצָפָה im Joel nicht über die rein öconomische Beziehung hinausführe, was doch durch die Betonung des Umstandes, dies sei mein d. i. Gottes Eigenthum, angedeutet werde. Weiter macht er darauf aufmerksam, dass die Priester so besonders zum Trauern und Klagen aufgefordert werden, weil die Opfer aufgehört hätten; dies sei im hohen Masse auffallend, denn trotz einer Hungersnoth, sei für den Opfercult sicherlich noch Material vorhanden, und die Schrift erwähne kein Aufhören des täglichen Opfers ausser unter Antiochus im Daniel und nach der Zerstörung. Wolle man aber gar mit den älteren Auslegern Joel von der Hungersnoth in der Zeit Elisa's reden lassen, so werde diese Schwierigkeit nur noch vermehrt. Das Schweigen der Schrift über eine so grosse Hungersnoth — gleichgültig ob Joel zur Zeit Jehoram's ben Ah'ab oder Manasse's gelebt habe — sei durchaus unerklärlich, so sagt Abarbanel nach seinen und der Rabbinen Prämissen mit Recht. Indem er nun diese richtigen Instanzen gegen die öconomische Deutung geltend macht, kommt er für sich zu dem Schlusse, dass der Prophet symbolisch spricht, und von den vier Reichen Babel, Persien, Javan und Rom weissagt. Wenn dies andre Propheten in andrer Form ebenfalls thun, so gilt der Satz: Nicht haben mehrere Propheten dieselbe Darstellungsweise, sondern jeder einzelne hat seine eigne Weise (אין סגנון א' עולה לכמה נביאים כי כל א' מהם היה מנבא כפי סגנונו:),[1] und Joel hat eben die symbolische Weise gewählt. In symbolischer Form werden im Anfange des Buches die früheren Verwüstungen geschildert 1, 1—2, 1; von 2, 1 ab beginnt die Schilderung der Zerstörung des ersten Tempels und die des Exiles, denn es ist fern von mir zu glauben, bemerkt Abarbanel, dass es auf die Heuschrecken gehe, wenn von einem grossen starken Volke, Reitern ähnlichen Feinden und vom furchtbaren Tage Jahve's die Rede ist. Mit 2, 12 der Bussmahnung weissagt Joel die Wiederannahme des Volkes im zweiten Tempel, 2, 15 folgt die Weissagung der Tempelzerstörung

1) Nach Sanhedr. fol. 89, 1: סגנון אחד עולה לכמה נביאים ואין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד: d. h. derselbe Gegenstand liegt mehrern Propheten vor, aber nicht zwei behandeln ihn in der gleichen Weise. Dieselbe Betrachtung findet sich auch in Maimonides Guide des égares II, 29 ed. Munck II, S. 211, und in Joseph Albo's ʾIqqarim III, 9 Schluss.

durch Titus, endlich von 2, 18 an ergeht mit den Worten ויקנא ה׳ לארצו die Verkündigung der letzten Erlösung in der Zukunft. Hier ist also in die ganze Prophetie eine Entwicklung gebracht und ein Versuch gemacht sie in Wahrheit einheitlich zu begreifen, und durch dies Streben überragt Abarbanel alle seine Vorgänger.

Andrerseits aber verträgt sich mit dieser Disposition die oben angeführte Zweitheilung nicht, denn weshalb nun Abarbanel mit 3, 1 (2, 28) einen Abschnitt beginnen will, ist nicht abzusehen, es fehlt hier die rechte Durcharbeitung. Dennoch müssen wir auf die Vorbemerkungen zu seinem zweiten Theile die Aufmerksamkeit richten, weil sie uns einen Blick in die leidenschaftlichen Kämpfe thun lassen, die auch zwischen den jüdischen Auslegern gefochten wurden. Abarbanel bestreitet hier mit Recht die von Ibn Ezra aus Mose hakkohen mitgetheilte und im Grunde wohl angenommene Beziehung des Thales Josaphat auf den gleichnamigen König (vgl. oben S. 221) und tadelt sodann auch Ibn Ezra selbst, weil er die deutlich auf die Zukunft gehende Rede des Propheten von der Vergangenheit deuten zu wollen sich erfrecht habe. Zu diesen beiden gesellt er drittens Joseph Albo, den Verfasser des סֵפֶר עִקָּרִים, dessen Standpunkt wir noch zu mustern haben, und theilt uns dann mit, dass er um „die Zähne dieser Männer in ihrem Munde zu zerschlagen für solche Gottlosigkeit“[1] sein Buch משמיע ישועה geschrieben, in welchem auch der betreffende Joelabschnitt neben andern messianischen Weissagungen commentirt sei. Die ganze Auslegung jener Männer sei nichts als eine Folge des geringen Glaubens an die Lehre vom Kommen des Messias bei Mose hakkohen und seinen Nachfolgern, so dass sie gezwungen werden, Reden der Propheten nach rückwärts zu zerren, und die Zeichen nebst der Zukunft, welche diese verkündigen, zu Ereignissen zu stempeln, die längst vergangen sind. „Schämen sie sich denn nicht, die Worte והיה אחרי כן אשפוך את רוחי u. s. w. auf die Propheten in der Zeit des Josaphat zu beziehen“?! Und nun wiederholt er alle Instanzen dafür, dass die Prophezeiung auf die letzte Zukunft geht, darunter auch, dass das Exil vorausgesetzt wird sammt der Verwüstung und Vertheilung des Landes, (über die die Neusten so leichten Fusses hinweggehen), die doch nicht sobald nach Josaphats Zeit erfolgt ist. Jene ganze Exegese ist also verlogen (שקרות), die Wahrheit der Prophetie ist die apocalyptische, die er hier ebenso, wie im Danielcommentare (siehe oben) zusammenstellt.

1) Text lautet: להרוס שנימו בפימו באפיקורוסות הזה׃ Mir ist dies Buch nicht zugänglich, ich muss mich daher mit dem Joelcommentare begnügen.

Von Einzelnheiten aus dem Commentare zu Joel merken wir Folgendes an: Die Behauptung Joel sei Sohn Samuels 1 Sam. 8, 2, weist Abarbanel damit zurück, dass diese Söhne getadelt werden, so dass schwerlich einer von ihnen Prophet war. Uebrigens sei Joel Zeitgenosse des Hosea und älter als Amos gewesen, wobei er vergisst, dass dann des קרוב יום ה׳ nicht passt, wenn es auf Nebukadnezar gehen soll. Auch dies ist ein Zeichen der Flüchtigkeit, mit der Abarbanel gearbeitet hat und arbeiten musste, um in wenigen Jahren so viel zu schreiben. Qimḥi's Deutung der vier Heuschreckennamen auf vier sich folgende Jahre mit Verwüstungen wird abgelehnt, das גזם ist Nebukadnezar, ארבה ist Persien, ילק ist die hellenische Herrschaft, חסיל Rom, was durch etymologische Spielereien wahrscheinlich gemacht werden soll.

Die Aufforderung an die Trunkenen zu wachen u. s. w. erfolgt, weil die Masse der Juden die Verkündigungen der Zukunft nicht beachtet, sondern im irdischen Treiben befangen bleibt. Das Suffix in גפני und תאנתי zeigt, da Israel Jahve's Weinberg ist Ps. 80, 9, dass es sich auch hierbei um eine symbolische Bezeichnung handelt, sonst würde „den Weinberg und die Feigenbäume" stehn; und wenn die Priester klagen sollen, so deute dies klar auf die Tempelzerstörung Nebukadnezars. Interessant ist es, wie er David Qimḥi widerlegt, der sich für die eigentliche Fassung des גוי עלה, womit 1, 5 die Heuschrecken bezeichnet werden, auf Spr. 30, 25 f. beruft, wo die Ameisen und Springhasen mit עם bezeichnet sind. Abarbanel wendet den Midrasch ein, nach welchem auch Spr. 30, 25 die vier Völker gefunden werden, nämlich in den נמלים Babel, in den שפנים Medien, in den ארבה Javan und in den שממית Rom. Das heisst in der That den Teufel austreiben durch Beelzebub den Obersten der Teufel.

Die Aufforderung zum Fasten u. s. w. 1, 13, gilt dem Abarbanel vielleicht sogar für eine Vorausbeschreibung des Trauertags am 9. im Monate Ab, auf den die zwei Zerstörungen Jerusalems berechnet werden,[1] die folgende Schilderung des verödeten Zustandes des Landes ist

1) Diesen Tag wählte sich Gott für seine Rache an seinem Volke besonders aus; er ist es auch, an welchem über die aus Aegypten ziehenden Israeliten das Unglück kam, durch die Ablehnung des Einzuges wegen der Schilderung der Kundschafter Num. 14, 6 f., in Folge deren sie zum Tode in der Wüste verurtheilt werden. Text: ...יום ט׳ באב כי הוא היה יום השם אשר הוא יתברך הבדיל והפריש לנקמות עמו והוא היה השך ואפלה לדור המדבר שבו נגזרה גזרת המרגלים וגו׳: Wieder die Sucht typischer Geschichtsconstruction!

eigentlich eine Elegie auf die Verwüstungen des Feindes, denn von Heuschrecken und Regenverhaltung könne nicht die Rede sein.

Aus dem Abschnitt 2, 1 — 12, der die Zerstörung des ersten Tempels schildern soll, erwähnen wir, dass das כשחר 2, 2 wie שחרות Finsterniss bezeichnen soll, und so Nebukadnezar's Heer abbildet. Ein so grosses und starkes Heer solle nicht wiederkommen עַד שְׁנֵי דוֹר וָדוֹר, das sei aber nicht absolut zu nehmen (sic!), Titus' Heer sei grösser gewesen; und wenn es von jenem heisst וְגַם פְּלֵטָה לֹא הָיְתָה לּוֹ, so sei damit speciell das Ende Gedaljahs und seiner Leute verkündigt Jerem. 40, 12 f., was ich als Beispiel der mit dem apocalyptischen Streben der Ausleger sich häufig verbindenden Lust Specialitäten geweissagt zu finden, anführe. Wird nun das Aussehn der Krieger als כמראה סוסים bezeichnet, so bietet das dem Autor Gelegenheit an die Centauren (צינטאורוס) zu erinnern, die von Hercules (אירקולִיש) besiegt und durch gefangene Exemplare als aus Mann und Ross bestehend erkannt worden wären; וְאוּלַי עַל זֶה עַצְמוֹ אָמַר כָּאן הַנָּבִיא כמראה סוסים מראהו. Die gesammte Schilderung soll aber auf Heuschrecken nicht passen und von selbst auf die Babylonier führen,[1] wobei Abarbanel und alle ähnlich auslegenden den fortgesetzten Gebrauch der Vergleichungspartikel Vs. 15. 16, 18 übersehen und dem Propheten aufbürden, dass er erst das Heer unter dem Bilde von Heuschrecken und dann diese wieder unter dem Bilde eines Heeres darstellen soll! Die folgenden Veränderungen an den Gestirnen sind ein Symbol (משל) der Leiden Israels, vielleicht aber auch zugleich eigentlich zu nehmen, weil diese Veränderungen den Einfluss (השפעה, ῥοή, صَنْبيل) der Sterne auf die Erde afficieren und so Unglück erzeugen. Das קול י׳ 2, 11 sind die Propheten, die alles vorhergesagt haben, besonders Jesajas, (so auch schon andere siehe oben S. 216) und der Tag Jahveh's, den sie meldeten, ist eben der 9. im Monat Ab.

Aus der Prophezeiung über die Wiederkehr und den Bau des zweiten Tempels 2, 12 — 15 ist wieder die wörtliche Historisierung beachtenswerth, dass die Worte השאיר אחריו ברכה bedeuten sollen, nur ein Theil der Exulanten, nicht alle, werde zurückkehren und ein Segen im Lande sein (ברכה בארץ nach ברכה בקרב הארץ Jes. 19, 24), und dass

1) Text: מהכתובים האלה יתבאר אמתת מה שפירשתי שעל עם הבבליים נבא הנביא הנבואה הזאת לא על הארבה: ולכן אמר איש את אחיו לא ידחקון גבר במסלתו ילכון ואיך יקרא את הארבה גבר וגו׳: Mit Recht lehnt er dann Ibn Ezra ab, der לא יבצעו sie plündern nicht gleich לא יפצעו deuten will.

in der Verheissung von blossen נסך und מנחה die Andeutung gefunden wird, die Prophetie, Urim und Thummim so wie die Bundeslade und die göttliche Anwesenheit (שכינה) würden während des zweiten Tempels fehlen.

Der Abschnitt 2, 15 ff. soll nun die Zerstörung des zweiten Tempels enthalten.[1] Das hier historisch Erwähnte, dass das Volk zur Schande (לחרפה) geworden ist, soll dann das nach der Zerstörung erst eintretende gegenwärtige Exil der Juden bedeuten, zu denen die jetzigen Völker sagen אַיֵּה אֱלֹהֵיהֶם! Den Grund für diese haarsträubende Auslegung bildet die Meinung des Ibn Ezra, dass es unangemessen sei im Tempel Jahve's zu weinen, wie es hier die Priester thun sollen; also sollen sie nicht im Tempel weinen, was dasteht, sondern im Exile, und das nennt sich Auslegung! Von dem schwierigen וַיְקַנֵּא und ויען sagt er: ואמר וַיְקַנֵּא וַיַּעַן בלשון עבר עם היותו לעתיד לפי שהדברים הנגזרים היו לפני הנביאים כל כך ודאים כאלו כבר עברו d. i. er verwendet וַיַּעַן und וַיְקַנֵּא im historischen Tempus, obwohl sie auf die Zukunft gehen, weil fest beschlossene Dinge den Propheten ebenso erscheinen, als ob sie längst vergangen wären.[2] Und hier ist der Rabbine nicht besser, als der Kirchenvater, vgl. über Theodor von Mopsueste oben S. 130, 219.

Der צפוני ist Gattungsbegriff, er bezeichnet Assyrer, Babylonier, diese nach Jer. 1, 14 מצפון תפתח רעה, und Römer, denn jene wohnen nordöstlich, diese nordwestlich von Palästina; das ארחיק מעליכם geht auf die erstern, die nach dem zweiten Tempel von der Grenze Palästinas fern gehalten werden (die Tempora Verbi!) das והדחתיו auf die Römer, weil Jesaj. 34, 13 ähnlich sagt ועלתה ארמנותיה סירים u. s. w. Wenn Raschi zu צפוני den Midrasch anführt, und ein Volk darunter versteht, so hat er eine Ahnung von der Wahrheit, obwohl er sonst die Heuschrecken eigentlich nimmt. Die tröstliche Wendung אל תיראי אדמה bedeutet, dass nach der Erlösung keine Unterwerfung wieder für Juda folgen soll, die Wendung אל תיראו בהמות שדי bezeichnet die übrigen jenen vier Weltreichen unterworfenen Völker, die als Thiere gedacht werden, denn sie werden von den Heuschrecken (das sind Römer u. s. w.) nicht wieder heimgesucht worden. Speciell bevorzugt

1) Er führt hier einen Midrasch aus Jerus. Taanijot an, wonach in יצא חתן מחדרו וכלה מחפתה der Bräutigam den Nasi, die Braut den אב בית דין bezeichnet, was ein für unsere Gerichtspräsidenten schmeichelhafter Vergleich ist; oder aber der Bräutigam ist das ארון, der Schrank der Thorarollen in der Synagoge, und die Braut die Thorarolle selbst.

2) Später nennt er diesen willkürlichen und jede Sicherheit der Auslegung a priori vernichtenden angeblichen Sprachgebrauch der Propheten geradezu eine דרך הנבואה.

im Grade des Glückes sind die Juden, und der מורה לצדקה, welchen sie vor andern erhalten, wie der Prophet speciell sagt, ist der Messias, der sie den rechten Weg lehrt, wie schon das Targum richtig deute. Das von den ältern auf den 1. Monat bezogene בראשין nimmt Abarbanel als כבראשונה vor den Exilen.

V. 25 שלמתי לכם את השנים wird durchaus scharf so gedeutet, dass die Jahre, welche die Heuschrecken, d. h. die Feinde, die vereint Jahve's Heer genannt werden, gefressen haben, also die Zahl der Jahre aller Exile zusammengenommen, nach der Erlösung in einer Art Zwischenreich oder Millennium wieder ersetzt wird, das zwischen der Erscheinung des Messias und der Auferstehung der Todten mitten inne liegt. So werden die Jahre der Leiden durch die Freude compensiert, wie Ps. 90, 15 bittet.[1] Das lehrt der Abschnitt חלק im Tractat Sanhedrin.

Den Uebergang zum rein endgeschichtlichen Abschnitte 3, 1 bahnt er sich durch die auch gegen die moderne Auslegung noch zutreffende Bemerkung, dass es unbegreiflich sei, wie der Prophet plötzlich auf die Geistausgiessung u. A. springen könne, wenn er vorher in Wahrheit von Heuschrecken geredet und diese nicht symbolisch verstanden hätte.[2] Das ist in der That der Kern der Sache, an dem die directe öconomische Auslegung für alle Zeit bei verständiger Erwägung scheitern wird. Entweder ein salto mortale, ein Schritt du ridicule au sublime, oder die Heuschrecken sind nicht als natürliche zu verstehen. Da sie nun auch nicht zu historisieren sind, so muss ein andrer Weg gefunden werden, es ist der unsrige, den wir S. 63 gebahnt haben, die Heuschrecken sind mystische, sie entstammen der typisch apocalyptischen Speculation über die Gleichheit der ersten und letzten Erlösung.

Zu den äusserlichen Gründen gegen die Historisierung der Heuschrecken gehört auch, dass 1, 4 und 2, 25 die Namen in abweichender Ordnung genannt werden, so dass 2, 25 חסיל und גזם den Schluss bilden, während 1, 4 גזם am Anfange steht. Stört nun dies ersichtlich die Zeitfolge der unter den Namen gedachten Völker, (גזם Babel müsste voran), so weiss sich unser Ausleger nicht recht zu helfen; er meint, die beiden Rom (חסיל) und Babel (גזם) werden zuletzt genannt, weil sie

1) Text: ושלמתי לכם את השנים וגו׳ ר״ל שאחר הגאולה יהיה על אדמתם כשנים אשר היו בגלות וכמו שנאמר שמחנו כימות עניתנו שנות ראינו רעה: והוא אחד מן הדעות שנאמרו בפרק חלק כמה יהיו ימות המשיח עד תחיית המתים:.

2) Abarbanel sagt: איך ינשא (leg. ינבא) על הגאולה מבלי שינבא על הגלות?

die ärgsten waren, und sie sollen zugleich alle Völker repräsentieren. Denn diese sind nach ihrem Glauben (sic!) entweder römisch oder ismaelitisch d. i. muhammedanisch, und die ismaelitische Religion sei durch Nebukadnezar von Babylon gegründet, was doch wohl nur auf die Grundlagen gehen soll,[1] so dass die Palästina jetzt behauptenden Araber eigentlich als Fortsetzer des babylonischen Exiles und als Nachfolger Nebukadnezars gelten. So soll גוים denn Babel und in ihm die Muhammedaner bezeichnen, was weit hergeholt, aber durch seine apocalyptischen Ideen verursacht ist.

Im zweiten Theile Abarbanels 3, 1 f. werden die Glücksumstände des messianischen Reiches verkündigt, die in der Restitution der drei verlornen Güter bestehen, die seit dem Exile nach Ps. 74, 9 verschwunden seien, nämlich der Prophetie, der Zeichen und der Erkenntniss Gottes. Die Gotteserkenntniss bezeichnet das Wort: Ich werde meinen Geist ausgiessen, welches nicht den Geist der Prophetie, sondern den der Erkenntniss meint; es bedeutet so viel als: Das Land wird voll der Erkenntniss Gottes. Prophezeiung und Zeichen sind ausdrücklich namhaft gemacht. Dabei will aber Abarbanel die Prophetengabe nicht etwa allgemein sein lassen, wenn der Text sagt „eure Greise“ oder „eure Jünglinge,“ so heisst das nur: die Auserlesenen und Befähigten unter ihnen,[2] Knechte und Mägde bei ihrer schweren Arbeit werden nicht prophezeien. Vgl. Qimḥi. So engherzig denkt dieser Ausleger sich das messianische Zeitalter, dass er die gesellschaftlichen Classenunterschiede aufrecht erhalten will, und dem Geiste vorschreibt, wo er nicht wehen darf. Und das angesichts seines Textes! Gegen Maimonides, der More II, 32[3] eine andere Auffassung vertreten hat, lässt er sich auf eine ordentliche Polemik ein, die beginnt: Stecke dir einen Pflock in die Ohren und höre nicht auf die Worte des Verfassers des grossen Lehrers, d. i. des More Nebochim.

In der Aufzählung der Zeichen am Himmel, Blut, Feuer und Rauchsäulen erkennt er eine Beziehung auf die Kämpfe Gog's, wo auf Erden Blut fliesst, und Gott vom Himmel Feuer und Rauch regnet

1) Text: ... נבוכדנצר מלך בבל כי הוא היה ראש מַגְלֵינוּ ומחריבנו והוא היה ראש אמונת ישמעאל כי בבבל נתיסדה האמונה ההיא:.

2) Text: אמר בלשון סתמי זקניכם בחוריכם לרמוז אל המוכנים מהם והראויים לנבואה שהם יקבלוה: ואמנם העבדים והשפחות שמפני עבודתם יהיו תמיד בעצבון לא יוכלו להנבא: אבל ישפוך השם את רוחו עליהם: ר"ל רוח דעת ויראת השם.

3) Bei Munck (Maim. Guide des égarés) Band II, p. 266.

Ezech. 38, 22. Die symbolische Deutung des Maimonides wird abgelehnt, ebenso die des Ibn Ezra vgl. S. 220. Die Kriege Gog's selbst sind aber keine andern, als die im Danielcommentar erwähnten Kämpfe zwischen Edom-Rom und Ismael-Islam, die auf dem Boden Palästina's gefochten werden. (Vgl. S. 231). Diese Kämpfe also sind es, die Joel verkündigt,[1] bei denen Sonne und Mond verwandelt werden in Finsterniss und Blut.

Danach erfolgt die Erlösung, der die Kämpfe vorausgehen, darum heisst es: Welche Jahve's Namen anrufen, die werden gerettet, denn dies ist eine Hinweisung auf Israel, die Abarbanel durch Jesajanische Citate zu begründen und zu beschränken sucht; die in Wahrheit gemeinten sind auch unter den Juden nur die Guten.

Im folgenden Abschnitte 4, 1 — 8 wird der Ausdruck קבצתי את־כל הגוים, den D. Qimḥi auf Gog und Magog bezogen hatte, willkürlich auf Edom und Ismael im neujüdischen Sinne beschränkt (vgl. Anm. 1); Gott hat es Edom in's Herz gelegt nach Palästina zu ziehen unter andern auch, weil sie wissen, dass dort die Grabstätte Jesu von Nazareth ist,[2] wobei aber nicht an die Kreuzzüge zu denken ist, denn dies alles ist zukünftig. Nachdem nämlich durch die Kreuzzüge die Christen zum zweiten Male in den Besitz Palästina's gekommen sind und es wieder verloren haben, werden sie zum dritten Male hinziehen, das Land erobern und unter den Ismaeliten ein grosses Gemetzel anrichten, bis sich sieben und siebzig Söhne Ismaels von Babel, Assur und den Enden des Ostens versammeln um gegen die Christen zu ziehen und das Blut ihrer Brüder zu rächen. Gog ist wahrscheinlich der Anführer jener östlichsten Ismaeliten (וידמה שיהיה גוג ראש לאנשי המזרח), aber er wird nicht die Juden bekämpfen, wie die Ausleger irrig annehmen, son-

1) So ganz bündig im Danielcommentar Quelle 11, Palme 3: וזה המשפט אשר זכר יואל הנביא ע"ה כי הנה בימים ההם ובעת ההיא אשר אשיב וגו' וקבצתי את כל הגוים וגו' כי לא אמר זה על יום הדין בתחיית המתים כי אם על אותה נקמה מהאומות בארץ ישראל וקראה עמק יהושפט כי שם יהיה עומק המשפט ועל כל הפרשה קראו זאת בגוים קדשו מלחמה וגו' על הנצרים שיתעררו לעלות לירושלם ואז יגשו יעלו כל אנשי המלחמה מהישמעאלים וג'. Und weiter קראו חז"ל לנקמה ההיא יום הדין ועל הפרטית שתהיה בבני אדום וישמעאל אמרו מלחמות גוג ומגוג:

2) Text: לדעתם ששם מקום קבורת ישו הנוצרי: Die Kreuzzüge datiert Ibn Ezra nach dem Leben des Raschi ובימי ר"שי היה והמליכו מלך (הנוצרים) בירושלם והחזיקו בה בפעם ההיא פ"ה שנה שחזרו הישמעאלים והתגברו עליהם וגו':

dern gegen die Christen ziehen. Da hier nun ein bellum omnium contra omnes entsteht, so vernichten sie sich gegenseitig, und das ist die Rache Jahve's an beiden. Mit Freude führt Abarbanel aus, dass die Völker an der Stelle, wo sie sündigten, auch gezüchtigt werden, er zeigt sich hier als verfolgter Jude, der freilich von demjenigen Christenthume, dessen Liebe er erfahren hatte, nicht entzückt sein und aus ihm die Principien wahrhaft christlicher Auffassung von Geschichte und Sittenlehre erlernen konnte. Denn wer unter seinen christlichen spanischen Zeitgenossen hätte sie wohl selbst besessen? Wer bedacht, dass Hass nur Hass erzeugt, wer im Juden etwas anderes als einen Gegenstand des Hasses erblickt? Man begreift, dass er eine Strafe der Christen und Muhammedaner hofft.

In 4, 9 — 17 redet der Prophet von der Wiederbelebung der Todten, die in den Textworten העירו הגבורים, in יעורו ויעלו הגוים, in המונים בעמק החרוץ und besonders in der Verwendung des Wortes עור angedeutet liegt. So sollen Lebendige und Todte im Thal Josaphat zusammenkommen und sich dort gegenseitig bekämpfen. Israel wird dann aufgefordert die reife Ernte der Völker abzuschneiden und zu keltern, ein Bild für die Grösse des eintretenden Blutvergiessens. Wenn hier nun abermals Sonne und Mond sich verdunkeln, so könne das mit Maimonides (More II, 29 Munck II, 221) [1] vielleicht symbolisch von den Fürsten und Herren der Völker genommen werden, wahrscheinlich aber sei es wörtlich gemeint. Wenn dies Alles nun die Juden sehen, so werden sie zur Einsicht kommen, dass nicht Zufall (מִקְרֶה) oder physischer Causalnexus (טֶבַע, طبع) die Welt beherrscht, sondern dass ihr Volk durch die Vorsehung (הַשְׁגָּחָה) geleitet wird. Letzteres liegt in den Textworten: Ihr werdet erkennen, dass ich Jahve bin u. s. w. Nun kehrt Gottes Herrlichkeit (שכינה) nach Jerusalem zurück, und dann wird die Stadt in ihrer ganzen Ausdehnung so heilig sein, wie ehemals nur der Tempel war, in den nur Priester eingingen, denn Unbeschnittne und Unreine werden sie nicht betreten. Welcher Particularismus, welcher nationale Grössenglaube, der dem echten Judenthum nun einmal unaustilgbar im Blute steckt! [2] Die Ansicht, dass diese Verkündigung in den

1) Die Angabe ist nicht genau, Maimonides bezieht die Stelle entweder auf die Vernichtung des Sanherib oder auf Gog.

2) Bei den gegenwärtigen Reformern zeigt er sich darin, dass sie, obwohl sie die Lehren und Bräuche der Alten aufgeben, den Versuch machen, den Unkundigen einzureden, dass die mittelalterliche hebräische Litteratur grosse Schätze berge, die Wissenschaft wesentlich gefördert habe u. s. w. Das ist aber durchaus nicht der Fall, die höchste Stelle, die man dieser Litteratur

Worten וזרים לא יעברו בה nicht liege, sondern dass diese vom Aufhören feindlicher Ueberfälle zu verstehen sein, wird nicht ausdrücklich zurückgewiesen, sondern auch für richtig erklärt.

Interessant nun ist es zu lesen, was Abarbanel über die in dem Abschnitt angeblich gelehrte Auferstehung oder genauer Belebung der Todten weiter sagt: Nach unsrer Erklärung erhält diese Prophetie das Fundamentaldogma von der Wiederbelebung der Todten, und dass diese sich auch auf die Angehörigen der andern Nationen der Welt erstreckt. Hieraus aber ist nicht zu schliessen, dass sich dann für die Tage des Messias keine (freie) Zeit findet, denn es ist möglich, dass wir sagen, dass die Worte כי הנה בימים ההם durch die Worte unsrer Weisen (ihr Andenken sei im Segen) in ihrer wahren Bedeutung bestimmt werden als עד אחרית החלד d. i. bis zum Ende der Welt. Auch können wir sagen, dass sie bedeuten עד תחיית המתים d. i. bis zur Auferstehung der Todten. Aber vielleicht verhält sich die Sache so, wie einige unsrer Gelehrten geschrieben haben, dass die Belebung der Todten zweimal Statt findet. Die erste gilt für den Rest (der frommen Juden שרידים), den Jahve berufen wird in der Zeit der Erlösung, nämlich einzelne Juden und einzelne von den Völkern, welche an Israel Böses gethan haben, deren Auferstehung darum vorangeht, damit die Juden ihren Sturz sehen (Spr. 29, 16). Diese Auferstehung findet nur im Lande Palästina Statt im Thale Josaphat, und darüber redet Jesajas 66, 24: Sie werden ausgehen und mit Freude die Leichen der Männer sehen u. s. w. Die zweite Auferstehung wird dann die *mehr* universale sein für alle gerechten Israeliten in allen Generationen und für die vielen Haufen, die von den Völkern der Welt freundlich gesinnt sind, die in allen Theilen der bewohnten Erde auferstehen um den Glauben an Gott und die Wahrheit seines Gesetzes zu verbreiten, damit die Menschen bereitet werden insgesammt den Namen Jahve's anzurufen und ihm einmüthig zu dienen, wie ich im Danielcommentar von dem Zwecke (dem Ziel) der Auferstehung erklärt habe.[1]

zuweisen kann, ist die einer Vermittlungslitteratur. Mit dem Auftreten Jesu ist das Judenthum erschöpft. Uebertritt oder Atrophie, tertium non datur ,. der Versuch der Weiterbildung zerstört den Charakter des Mosaismus.

1) Text: הנה כפי הפרוש הזה נתבארה בנבואה הזאת פנת תחיית המתים ושתהיה גם באנשים מאומות העולם · ולא ימשך מזה שלא יהיה זמן לימות המשיח: כי הנה בימים ההם אפשר שנאמר שיוכנו בדברי חז"ל בסגנותם עד אחרית החלד · ואף שנאמר שהם עד תחיית המתים: אפשר שיהיה ענינם כמו שכתבו חכמים מבני עמנו שתהיה התחייה בשתי

Will man aber diese Erklärung von der Auferstehung nicht annehmen, so ist der Text auf den Zug aller jener Völker zum Kriege nach Palästina zu beziehen. Hier wie schon öfter lässt der Ausleger auch andre Auffassungen als seine eignen als denkbare gelten.

Es ist nicht dieses Ortes auf die Lehre von der doppelten Auferstehung einzugehen, die wir so bei den Juden finden, wie in der Apocalypse des Johannes 20, 4, und von der wir nicht zu sagen wissen, ob sie die erstern der letztern entlehnt haben, oder ob die umgekehrte Entlehnung zu statuieren ist, und die Anschauung der Apocalypse eigentlich altjüdisch ist, oder ob endlich eine homogene eschatologische Systematisierung alttestamentlicher Stellen bei beiden unabhängig dasselbe Ergebniss hervorgebracht hat. Bekannt ist, dass Jes. 22, 14 das עַד תְּמֻתוּן des Textes im Targum erklärt ist עד תמתון מותא תניינא, d. i. bis ihr den zweiten Tod sterbt, und dass dieser zweite Tod auch im Targ. hierosol. Deut. 33, 6 erwähnt wird;[1] doch führt dies nicht nothwendig auch auf eine zweite Auferstehung, wie denn auch Raschi, Qimḥi und Abarbanel zu Jes. 22, 14 den zweiten Tod als den der Seele in der zukünftigen Welt und zwar in der Hölle erklären, ohne auf die zweite Auferstehung, d. i. die allgemeine im Unterschiede von der theilweisen der Frommen einzugehen.[2] Ueberdies erwähnt die jerusalemische Gemara Sanhedr. fol. 27^b Col. 1 bei einer Besprechung der Jesajasstelle den zweiten Tod nicht.[3] Es fragt sich also, ob das leicht ablösbare

פעמים : האחת לשרידים אשר ה׳ קורא בזמן הגאולה ר״ל יחידים מבני ישראל וכן ליחידים מהאומות אותם שהרעו לישראל שתקדם תחייתם להיות באותו זמן כדי שיראו מפלתם · ולא תהיה התחייה הזאת כ״א על אדמת הקדש בעמק יהושפט ועליהם נבא ישעיהו ויצאו וראו בפגרי האנשים וג׳ · והתחייה השנית תהיה אחר כך יותר כוללת לכל צדיקי ישראל שהיו בכל הדורות ולאכלוסים רבים משלומי אמוני אומות העולם שיקומו וגו׳:

1) Aus letzterer Stelle wird deutlich, dass der zweite Tod derjenige ist, der von dem nachmessianischen עולם הבא ausschliesst. Ruben soll leben in dieser Welt (עלמא הדין) und nicht sterben den zweiten Tod, durch den die Frevler für die zukünftige Welt sterben, d. h. דבה מיתין רשיעיא לעלמא דאתי:

2) Abarbanel sagt: עד שימותו מיתת הנפש והוא בעולם הבא בגיהנם:

3) Es heisst: מי שנתחלל בו שם שמים אין כח בתשובה לתלות ולא יום הכיפורים לכפר ולא הייסורים למרק · אלא התשובה ויום הכיפורים מכפרין שליש · וייסורין שליש · ומיתה ממרקת שליש · ועליו הוא אומר · אם יכופר העון הזה עד תמותון: D. h. Wer den Namen Gottes profaniert hat, für den liegt weder in der Busse die Kraft Strafen aufzuschieben, noch im Versöhnungstage die Kraft zu sühnen, noch in Züchtigungen die Kraft abzu-

Glossem alt ist, oder ein junger Zusatz. — Die Quelle, aus der die Unterscheidung erster und zweiter Auferstehung hervorgeflossen ist, scheint übrigens Speculation über Ezechiel und seine Combination mit Daniel zu sein. Denn Ezech. 37 hat die Todtenbelebung, dann die Wiedervereinigung von Juda und Israel, weiter die Kämpfe von Gog und Magog, endlich die Aufrichtung des Gottesreiches 40—48 vorgeführt. Hiermit wird von Abarbanel (Danielcommt. 11, 8) die Weissagung Dan. 11 combiniert, in der er die Gogkämpfe zu erblicken glaubt, die er mit dem erwarteten Endkriege zwischen Edom und Ismael identificiert.[1] Während er nun im Ezechielcommentare 37 die Reihenfolge der Ereignisse gegen die Anordnung im Propheten, die der Natur der Sache nicht zu entsprechen scheint, umkehrt,[2] und die Todtenbelebung an das Ende stellt, hält er sich in dem (früher geschriebenen) Danielcommentar an die Ordnung im Propheten. Er sagt hier 11, 8 (fol. נד[b] Col. 1. der Ausgabe von 1647), dass der Prophet Ezechiel drei zusammenhängende Prophetien geschaut hat, die erste 37, 1, die zweite, die von der Vereinigung Judas und Israels 37, 15, und die letzte 38, 2, so dass ihm Gott die Todtenbelebung zuerst, dann die Sammlung der Exulanten, endlich die Bekämpfung der Völker von Seiten Gog's und Magog's sehen liess.[3] Er wird doch hiermit gewiss auch die reale Ordnung der Ereignisse meinen.

Nun aber bringt auch Daniel seinerseits 12, 2 eine Auferweckung der Todten vor, die nach Abarbanel die klarste Stelle über diese Frage im ganzen alten Testamente ist. Er folgert hier aus den Worten des Daniel mehrere Lehren. Die eine davon ist die, dass die Todten, deren

wischen. Vielmehr Busse und Versöhnungstag sühnen ein Drittel, Züchtigungen ein zweites Drittel, der Tod das dritte Drittel, und darauf bezieht sich der Satz Jes. 22, 14 wenn diese Sünde gesühnt wird, bis ihr sterbt. Auf diese Stelle spielt Qimḥi zu Jes. 22, 14 in seinem Commentare an.

1) Vgl. seinen Commentar zu Ezech. 38 und 32, 17. In letzter Stelle führt er seinen Danielcommentar an, der also älter ist.

2) In der Darlegung des Gesammtzieles vor Ezech. 37, 1 sagt er: „In der hiernach (d. i. nach der die Todtenerweckung behandelnden) folgenden Prophetie lehrt der Prophet, dass vor dieser Wiederbelebung, die das letzte Ziel ist, die Sammlung der Exulanten vorhergehen wird, dass Juda sich mit dem Reiche der zehn Stämme vereinigt“ u. s. w. Ebenso soll der Gogkrieg seinerseits vor der Sammlung der Exulanten erfolgen. Man sieht, er lässt die Ereignisse in der umgekehrten Reihe eintreten, als sie der Prophet aufgezeichnet hat.

3) Text: הראהו השם ית׳ תחיית המתים ראשונה ואחר הראהו קבוץ גליות והראהו גם כן מלחמות האומות מגוג ומגוג:

Geist (רוח) vom Leibe getrennt ist, zu einem leiblichen Leben mit derselben Seele (נפש) zurückkehren werden, in gleicher Quantität, Qualität und mit identischem Temperamente (מזג), denn die Todten sind nicht wahrhaft todt, sondern schlafen, da Daniel יְשֵׁנִים sage. Eine weitere Erkenntniss ist die, dass nur ein Theil der Entschlafnen erweckt wird, weil es heisst: רבים מִיְּשֵׁנֵי הארץ mit dem מן partitivum. Hierzu wäre Rosch haschana 16[b] zu vergleichen, wo ganz Gute, ganz Schlechte und der Mittelschlag geschieden werden, der letztere kommt zuerst in die Hölle, wird aber nach der Busse erlöst.

Hierbei entsteht jedoch eine Schwierigkeit, es fragt sich, wer sind die „Vielen", sind es nur die Gerechten unter Israel oder auch andere? Jenes erste, die Auferstehung der Gerechten Israels, ist gemeint nach Saadja (Emunoth we de'oth S. 397 der Fürstschen Uebersetzung und Commt. zu Dan. 12, 2), nach Maimonides in seiner אִגֶּרֶת הַתְּחִיָּה[1] und nach Nachmanides im שער הגמול, sowie nach Ḥasdai ben Crescas und seiner Schule, die sich auf folgenden Ausspruch in Bereschith rabba berufen: Körperliche Kraft besitzen Gerechte und Frevler, die Wiederbelebung der Todten trifft nur die Gerechten.[2] Abarbanel verwirft diese Ansicht, wenn nur die Gerechten auferstünden, so würde der Engel dem Daniel nicht sagen, dass es viele sein werden, denn die Zahl der Gerechten ist klein, וְנַעַר יִכְתְּבֵם. Da viele erstehen, so sind auch die Ungerechten dabei, die ihre Strafe empfangen, womit Jesajas 66, 24: „Und sie gehen aus und schauen mit Freude die Leichen der Männer" übereinstimmt.[3] Wer wie Nachmanides annimmt, der Zweck der Auferstehung sei das Gericht an Leib und Seele, der verwickle sich in einen Selbstwiderspruch, wenn er nur von der Auferstehung der Gerechten rede.[4]

Eine weitere Belehrung aus dem Danieltexte ist dann diese, dass der Zweck der Belebung der Todten kein andrer ist, als Sammlung der Exulanten, mit der sich die effective Austheilung von Lohn und Strafe verbindet, woran sich die Zweifelfrage heftet, ob denn hierzu genüge, wenn nur „Viele von den Schlafenden" erweckt werden, und ob nicht

1) In der Uebersetzung des Samuel ben Tibbon מאמר תחיית המתים, geschrieben und öfter gedruckt.

2) Text: גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים אבל תחיית המתים לצדיקים בלבד:.

3) Vgl. S. 246 im Joelcommentar wo ein Rest von Israel und dazu auch Heiden als auferstehende genannt werden.

4) Eine reichere Sammlung von Aussprüchen jüdischer Gelehrten über Leben nach dem Tode, Auferstehung des Fleisches u. A. bietet Zunz: Zur Geschichte und Litteratur, Berlin 1845 S. 371.

vielmehr Alle auferstehen werden und müssen. Natürlich entscheidet sich Abarbanel für die letztere Alternative,[1] wenigstens so weit es sein Volk angeht: „Und dementsprechend, dass die Todtenbelebung in unserm Volke allgemein ist, so dass Alle auferstehen und in das auserkorne Land gehen, sagt der Prophet: Und dein Volk, alle sind sie gerecht Jes. 60, 21.[2] Das (nämlich, dass sie in das Land gehen) ist die Wandrung der Seelen durch die unterirdischen Höhlen (גִּלְגּוּל מְחִילוֹת oder גִּלְגּוּל הַמֵּתִים revolutio cavernarum oder revolutio mortuorum), von der die Weisen geredet haben.“ Vgl. darüber Buxtorf Lexic. rabb. 439.

Hier ist also von der Auferstehung der „Vielen“ die aller Gerechten aus Israel unterschieden, die dann füglich nach den oben erwähnten Kämpfen Gog's und Magog's angesetzt werden muss. Im weitern Verlaufe fügt Abarbanel dann noch bei, dass die zu Jahveh bekehrten Völker an die gerechten Israeliten angeschlossen werden werden, wie er auch im Joelcommentare anmerkt. Man sieht die Unterscheidung der zwei Auferstehungen vor und nach den Kriegen Gog's, die erste, damit die Israeliten die Rache Jahve's sehen, die zweite, damit Jahve's Reich sich verwirkliche, ist aus der Combination dieser verschiedenen Prophetenstellen herausgesponnen, indem das oft verkündigte allgemeine Gericht und die Herstellung des wahren Jahvereiches (Abarbanel führt an Jes. 2, 22 Jer. 31, 33 Zephanja 3, 9 f.) mit der Auferstehung der „Vielen“ und der Rache an den Völkern vereinigt und coordiniert werden musste, was nur durch Annahme zweier Auferstehungen möglich ist, die sich zeitlich nur so folgen können, dass die theilweise der Vielen, mit der Rache die frühere ist, der die universelle oder mehr universelle folgt. — Freilich fällt Abarbanel schliesslich wieder in eine Verwirrung, wenn er den Zweck der Auferstehung in die Bekehrung der Heiden setzt, und dann nicht alle Todten auferstehen lässt, sondern nur so viele als nöthig sind um die Heiden zu bekehren.[3] Ja er lässt zu, dass die

1) Er zieht namentlich Jes. 26, 10 f. herbei, und verweist auf seinen Commentar zu dieser Stelle, wo er aber nicht näher eingeht.

2) Text: ולפי זה שהיה התחיה כולל באומתינו שכלם יקומו וילכו לארץ הנבחרת אמר הנביא ועמך כלם צדיקים:

3) Text: לא יחיו כל המתים רק קצתם אותם שיספיקו להישיר את הגוים לכן אינו מהבטל שאחרי להצדיק הרבים וגו׳. Weiter heisst es dann: התחיה ועשות שליחותם ישובו לעפרותם ונפשם למדרגתם: d. i. Aber es ist keineswegs eine hinfällige Annahme, dass die (mit dem Auftrag zur Predigt) Erweckten nach der Auferstehung und der Ausführung ihrer Aufgabe wieder zu ihrem Grabesstaube und ihre Seelen zu ihrer früheren Stufe (im Scheol) zurückehren. Hier haben wir den „zweiten Tod“ des Targum Jes. 22, 14, dem keine Auferstehung folgt.

Auferstandnen wieder sterben, nachdem sie die Heiden bekehrt haben, so dass das ewige Gottesreich nicht ein himmlisches, sondern nur ein gebessertes irdisches ist, was zu den alttestam. Prophetien stimmt. Das A. T. gibt eben nicht eine abgeschlossene Auferstehungslehre.

Eine weitere Verbreitung der Lehre vom zweiten Tode auch bei Muhammedanern kann ich endlich noch aus Gazâli (Ad-dourra al fākhira la perle précieuse par Lucien Gauthier Genève, Bâle, Lyon 1878) nachweisen. Hier ist S. 44 des arab. Textes von dem Zeitraum zwischen den zwei Posaunenstössen die Rede, und in diesen wird der zweite Tod versetzt. Dieser wird aber nicht wirklich als Tod bezeichnet, sondern durch die Femininform اَلْمَوْتَةُ ٱلثَّانِيَةُ als ein Scheintod bestimmt, denn مَوْتَة bedeutet nach Freytag deliquium animi, Lipothymia aut quid simile, quo quis ceu mortuus apparet et post ad se redit. Hier liegt eine unverstandne Sache vor, die entlehnt ist und keinen ordentlichen Platz im Systeme gefunden hat. Das gleiche ist vom zweiten Leben (الحياة الثانية) zu bemerken, das ebenda S. 36 auf die Selbstmörder bezogen wird, die in der Hölle immer die Mordinstrumente, mit denen sie sich getödtet haben, im Leibe tragen und schmerzhaft empfinden, bis der Posaunenstoss erfolgt. Dies ist das zweite Leben, das nach der Auferstehung folgt. Doch haben wir dies nur anzudeuten und nicht weiter in Betracht zu ziehen, es ist obendrein höchst unklar.

Nach dieser Abschweifung kehren wir zu dem Joelcommentare zurück. Der Schluss endlich 4, 18—21 enthält die Segensverheissungen, welche im Gegensatz zu den Flüchen des Gesetzes Levit. 26, 20 u. s. w. stehen, wie dort Mangel, so ist hier für die Zukunft Fülle der Frucht verheissen. Die Durchführung des Gedankens, z. B. dass auch Viehweiden da sein werden, zeigt, dass dieser geist-leibliche Ausleger, — um ein neues Schulwort zu gebrauchen, — von einem Unterschiede des gegenwärtigen Lebens von dem nach der Auferstehung keine Vorstellung hat, es bleibt Alles fleischlich, sinnlich, der Vorwurf einer spiritualistischen Auslegung trifft ihn nicht; wie David Qimḥi legt er aber Werth darauf, dass man ohne grosse Mühseligkeiten (מבלי עמל ויגיעה רבה) leben wird.[1] Und dabei rationalisiert er doch wieder so, dass das Fliessen der Hügel von Milch eigentlich bedeutet, dass so viel Gras auf ihnen wächst, dass die Kühe reichlich Milch geben. Die Tempelquelle ist entweder wörtlich zu nehmen, — da Jerusalem früher wasserarm war, wird es dereinst wasserreich sein, — oder sie ist ein Sinnbild für die göttliche Lehre, die

1) Beide folgen hier dem Abschnitt חלק in Sanhedrin.

das נַחַל הַשִּׁטִּים bewässert, das als נַחֲלַת הַשּׁוֹטִים, (S. 76) als Erbe der Thoren, Symbol der Welt ist. Letzteres sagt dem Commentator mehr zu.

Für die schliessliche Bedrohung von Edom und Aegypten ist ihm durch das Vorangehende der Weg gewiesen, er folgt darum den Spuren David Qimḥi's und bestreitet Ibn Ezra, der nach dem Vorgange des Mose hakkohen die Prophetie verfälscht (רא"בע. בזייפו הנבואה הזאת בדרך משה הכהן). Beide Namen nimmt er also für Rom und islamische Welt, die er oben schon ganz willkürlich eingeführt hat. Aber er findet durch Qimḥis Auskunft (vgl. S. 229) die Schwierigkeit nicht erledigt, dass sonst Miṣrajim nicht für Ismael gebraucht wird und schlägt den Ausweg ein, dass beim Anrücken der christlichen Heere auf Palästina in dem vorher erwähnten Kampfe diese über Aegypten ziehen und dies bei der Gelegenheit verwüsten, zumal da in Abarbanels Zeit[1] Palästina von Aegypten aus regiert wurde. Für diese von Christen bewirkte Verwüstung des muhammedanischen Landes Aegypten, würden die östlichen und nördlichen Muhammedaner dann an den Christen oder Edom sich durch Krieg rächen. In der That freigebige Phantasie, hier wie im Danielcommentare.

Das Vergiessen unschuldigen Blutes der Juden ist von der Zerstörung des zweiten Tempels zu verstehen, bei der die Aegypter unter römischer Herrschaft standen, also mitschuldig waren, wie Abarbanel aus Joseph ben Gorion gelernt hat.

Das ist es, was aus Abarbanels Commentare der Erwähnung werth scheint. Wir sehen in ihm einen sorgsamen, aber durch seine astrologische Speculation verwirrten Ausleger, der mit dem wörtlichen Verständniss Ernst macht, jedem Spiritualismus abhold ist und durch sein kräftiges Bestehen auf den Wortsinn und sein Bestreben die Weissagung mit der Geschichte, als der Erfüllung, in Einklang zu bringen, dem neuern sogenannten biblischen Realismus ähnlich wird. Ein original productiver Ausleger ist er nicht, auch seine Berechnung der messianischen Zeit hat Vorgänger, denen er sie entlehnt. Vgl. 232. Ein wahrhaftes Verständniss des Joel hat er nicht erreicht, weder ist seine Deutung der Heuschrecken auf Völkerfolgen, und seine Erklärung über Gog und Magog und ihre Beziehung zu den ismaelitisch-römischen Endkämpfen vor dem Eintritt des messianischen Reiches, das die erste Auferstehung bringt, der echte Inhalt des Joel, noch ist seine Methode, alle

1) Man erinnert sich, dass er die Endzeit nahe glaubte. Er sagt: ארץ יהודה וירושלם שהם היום ממלכות מצרים: In Aegypten herrschte der Mamlukensultan Almelik Kansuweh, der mit den Portugisen kämpfte. Weil, Chalifengesch. V, 392.

möglichen Prophetenstellen mit Joel zu combinieren und den Tempusgebrauch der Schrift für principiell willkürlich zu erklären, eine der wahren Auslegungskunst entsprechende.

Dritter Abschnitt.

Die philosophische Auslegung, und die Speculationen über das Wesen der Prophetie nebst Uebersicht der ältern Prophetenauslegung und der Auflösung derselben bei Joseph Albo.

Ueberblicken wir die gesammte jüdische Exegese, so weit wir sie verfolgt haben, so stellt sich heraus, dass ausser bei Mose hakkohen und seinem nicht völlig entschiednen Nachfolger Ibn Ezra, die wesentlichen Züge des Verständnisses immer wieder auftauchen. Was Hieronymus S. 207 als synagogale Fassung berichtet, die Deutung der Heuschrecken auf die vier Reiche, die Beziehung der Hauptmasse der Prophetie auf die messianische Zeit, die Combination derselben mit dem Kampfe Gogs bei Ezechiel, die einstige Unterwerfung Edom-Roms — alles dies finden wir hier bei Abarbanel und Qimḥi wieder. Bei der Annahme mehrfachen Schriftsinnes könnte es nicht befremden, wenn die Heuschrecken gleichzeitig eigentlich und symbolisch von Völkern gedeutet würden, wie Hieronymus von der Synagoge seiner Zeit berichtet, thatsächlich aber theilen sich die Rabbinen, welche apocalyptisch deuten, in diese zwei Ansichten, Raschi und David Qimḥi huldigen der eigentlichen, Abarbanel der allegorischen Fassung. Ausserhalb des exegetischen Stromes stehen Moses hakkohen und Abraham Ibn Ezra, welche die zeitgeschichtliche Fassung im Gegensatze zur endgeschichtlichen anbahnen und darin Vorgänger der neusten Ausleger geworden sind, die ihnen denn auch in der Bestimmung des Zeitalters Joels 870 (jene 910) am nächsten stehen, während die endgeschichtlich auslegenden über die Zeitfrage sehr reserviert sind.

Wir fragen daher mit Recht, woher dieses Aufgeben des gewohnten Weges wenigstens bei Ibn Ezra stamme, denn von Mose hakkohen ben Samuel wissen und besitzen wir zu wenig zugängliches Material um ein Urtheil zu haben.[1] Die Antwort ertheilt uns sein Zeitalter. Die

1) Unseres Wissens ist von seinen Schriften nichts gedruckt. Ewald und Dukes Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung II, 184 heisst es: Ben Gekatilia gehört zu den freisinnigen Exegeten und scheint sehr kritische Ansichten gehegt zu haben über verschiedene Bibelstellen. — Das ist noch sehr wenig gesagt.

schriftstellerische Thätigkeit des Ibn Gebirol († angeblich 1070 zu Valencia [1]) ist an Ibn Ezra nicht spurlos vorübergegangen, der von seinen allegorischen Interpretationen Kunde gibt, zu Genes. 28, 12; Jes. 43, 7; Daniel 11, 30. Juda hallevi, der philosophisch geschulte Gegner der Philosophie, mit seinem Buche Kuzari um 1140 war ein Zeitgenosse, Bechai's vielgelesenes Buch von den Herzenspflichten (חובות הלבבות) circa 1040 geschrieben, wird ihm nicht unbekannt geblieben sein; [2] kurz, der Einfluss der blühenden philosophischen und dogmatischen Studien seiner Zeit wirkte auf Ibn Ezra ein. Hierzu gesellt sich aber noch die exegetische Schärfe, die ihm als Grammatiker natürlich war, und die Lehre der Qaraeer, welche Schriftinterpretation der Ueberlieferung überordneten, und zur kritischen Instanz gegen die letztere machten, [3] sowie seine bekannte Beschäftigung mit der Astrologie, um seine eigenthümliche Stellung in der Exegese zu erklären. Die Uebersicht über seine Schriftstellerei, die ihn mässig thätig in der Philosophie, von hervorragender Bedeutung in der Grammatik, schwach in der Dogmatik, ausserordentlich thätig in der Astronomie zeigt, bewährt schon ganz äusserlich das Urtheil Munck's, dass wir in seinen Commentaren sehen un mélange bizarre de critique rationelle et de puérilités empruntées à la kabbale, d'idées saines et dignes d'un philosophe et de superstitions astrologiques. Dass ihm eigentliche speculative Neigung, auch wohl Begabung, fehlte, wird jeder erkennen, der sich die Mühe nimmt sein Jesod Mora zu lesen, in dem sich die von Munck bezeichneten Eigenschaften alle finden, und wo er z. B. sagt: „Wie will der Mensch, was ihm zu hoch ist, erforschen, da er die Natur seiner eignen Seele und seines Leibes nicht kennt", um sogleich fortzufahren: „Nur wer die Wissenschaft von den Syllogismen (oder Qualitäten? חכמת התולדות) und die Dialektik so wie Astronomie mit den vollkommenen Beweisen aus Arithmetik, Geometrie und Proportionen versteht, der vermag zu der hohen Stufe der Erkenntniss des Geheimnisses der Seele, der Engel des Höchsten und der zukünftigen Welt aufzusteigen" —, und dies schliesslich so näher bestimmt: „Er vermag aufzusteigen vermittels der Thora, der Worte der Propheten und der talmudischen Weisen"! Saadjas Emunoth we De'ôth gelten ihm als ein zum Theil massloses Buch (יש בו שערים שאין שיעור לדבריו), von dem

1) Munck, Mélanges de philosophie juive et arabe P. 156. Die weitern Notizen stehen ebenda S. 166, 266, 485.

2) Kaufmann, Die Theologie des Bachja ibn Pakuda, Wien 1874, S. 20.

3) Munck a. a. O. 471. Fürst, Geschichte des Karäerthums passim.

Werke eines Gaon über die göttliche Einheit nach der Methode der Philosophen (welches Werk?), sagt er: Es sind wenig vernünftige Worte darin.

Das ist also der Boden, auf dem seine Exegese erwächst, deren rationalistischen und im Joel pseudohistorischen Charakter wir kennen gelernt haben. Ibn Ezra strebt höher als die Alten, aber er ist nur Rationalist und ermangelt des Begriffs der historischen Kritik und der historischen Entwicklung, so dass er trotz seines guten Wortverständnisses die alttestamentliche Entwicklung nicht begreifen konnte, allerdings aber durch seine Nüchternheit vor dem Irrwege der philosophischen Erklärung bewahrt blieb. Dieser wenden wir unsre Betrachtung noch zu, obwohl kein dieser Richtung zugehörender Joelcommentar vorhanden ist, und zwar thun wir dies, weil unsre Darstellung sich ohnehin zu einer Skizze der Geschichte der Auslegung der Propheten erweitert hat, in der auch diese Richtung nicht fehlen darf, zumal sie bei Behandlung prophetischer Schriftstellen sich in ihrer ganzen Natur oder Unnatur ausprägt. — Wir stellen hier instar omnium Maimonides dar, dem wir schon oben als von Abarbanel bekämpft und von Qimḥi benutzt, begegnet sind. Die charakteristische Eigenthümlichkeit dieser Auslegungsart ist vollständige Eliminierung des Wortsinnes, und von der sonstigen Allegorese unterscheidet sie sich nur stofflich durch das, was sie an die Stelle des Wortsinnes setzt, nicht methodologisch durch eine andre Art der Sollicitierung des angeblichen Inhaltes. Jene setzt religiöse, diese wesentlich philosophische Sätze an die Stelle des Textinhaltes.

Wenn wir nun Maimonides 1135 — 1204 [1] betrachten, so ist er zwar im Judenthume nicht der erste philosophische Theologe, nennt er doch More I, 71 seine Vorgänger, aber er ist der bedeutendste, so dass wir in ihm das Charakteristische der Richtung am ausgebildetsten finden, überdies hat er auf sich die arabischen Philosophen bedeutend einwirken lassen, wie umgekehrt auf die spätere Zeit eingewirkt, kurz wir stehen bei ihm an einem Knotenpunkte der jüdischen Theologie. Daher genüge es, seine Ansichten als die ausgebildetsten und massgebendsten kennen zu lernen.

Schon arabischen Religionsphilosophen war eine das Geschichtliche verflüchtigende Behandlung der Offenbarung an die Propheten sowie der Auslegung ihrer Schriften geläufig. Gazâli 1058 — 1111 im Munkid (ich citiere nach Barbier de Meynard's Uebersetzung Le préservatif de l'erreur Journ. asiatique 1877, Janv. p. 67) hat die Thätigkeit der Pro-

1) Vgl. Grätz Geschichte der Juden VI. 310.

pheten aus der gewöhnlichen Reihe des psychischen Geschehens ausgeschieden, prophetische Begabung ist ein eigenthümlicher neuer Sinn, eine Wahrnehmung nicht durch die Sinne oder durch die Vernunft. Er sagt: De même que la raison constitue une phase particulière de l'existence, dans laquelle la vue s'ouvre à des notions intellectuelles, interdites aux sens, de même le prophétisme est un état spécial dans lequel la vue intérieure découvre, à la clarté d'une lumière céleste, des mystères auxquels la raison ne saurait atteindre. Ist hiermit eine für die nicht prophetisch begabte Masse der Menschheit, durchaus empirisch unfassbare und nicht zu controllierende Art des Erkennens beschrieben, und befinden wir uns betreffs der Propheten ganz ausserhalb gewöhnlicher psychischer Processe,[1] so entspricht dem betreffs der Menschen, zu denen die Propheten reden und für die sie die Offenbarung erhalten, die vollkommne Gleichgültigkeit des historischen Erfassens. Die psychologisch unbestimmbare Art des Empfangens der Offenbarung durch einen Sinn, der den meisten Menschen abgeht, einerseits, und die Indifferenz des Historischen für das Verständniss der Prophetie andrerseits sind zwei sich ergänzende Theile einer durchaus phantastischen Theorie des Prophetismus, deren Consequenz für die Auslegung keine andre ist, als die Eliminierung alles Concreten und Individuellen oder Historischen. Daher kommt es für das Verständniss wesentlich nur auf die innere religiöse

1) Wie sehr dies nach der Theorie arabischer Theologen der Fall ist, mag Ibn Chaldun zeigen, der (Prolégomènes III. 54, 56) bemerkt: Die prophetische Classe der Menschen ist speciell zur Veredlung der menschlichen Art bestimmt, wozu ihr eine höhere Erkenntniss von Gott verliehen ist. Die Art, wie sie ihre sinnlichen Wahrnehmungen machen, ist unbekannt, obwohl das Vorhandensein dieser Wahrnehmungen überaus gewiss ist. Der Prophet sieht Gott und die Engel, hört das Wort Gottes von ihm oder den Engeln, sieht Paradies und Hölle, den Thronsessel (el ɛarš) und den Thron (el kursa), durchfliegt in seiner Nachtreise die sieben Himmel, reitet den Borâq u. s. w. Er erlangt seine Gewissheit ganz so sicher wie andere, aber auf einem besondern Wege, nicht durch Wahrnehmung, wie sie den übrigen Menschen verliehen ist. — Dabei weist Ibn Chaldun die Lehre des Ibn Sina (Avicenna) zurück, der die Prophetengabe mit den Wahrnehmungen im Schlafe combiniert, sofern im Schlafe von der Vorstellung eine Form in den Allgemeinsinn eingeprägt wird. [Allgemeinsinn nennt Ibn Sina die Phantasie.] — Auch Ibn Sina selbst betrachtet die Propheten als eine abgesonderte Menschengattung (Shahrast. II, 395 mutamayyaz min baini sâyir ennâs), doch die klaren und wahren Träume, die keiner Deutung bedürfen, noch nicht als wirkliche Offenbarung. Erst die blitzartig raschen Einblicke in die verborgene Welt, die die Seele im Wachen hat und im Gedächtnisse behält, sind wahre Offenbarung. (Ib. p. 427 kâna ḏâlika waḥyā ṣarîḥā.) — Shahrastani berichtet anders als Ibn Chaldun.

oder sittliche Erfahrung an, nicht auf genaues Festhalten des Thatsachen berichtenden Wortlautes der Texte. Gazâli sagt: Il ne s'agit nullement de rechercher si un bâton a été changé en serpent,[1] ou si la lune a été fendue en deux. Si tu ne te préoccupes que du miracle, sans y joindre les mille circonstances accessoires qui s'y rattachent, tu es exposé à le confondre avec la magie et le mensonge, ou à le considérer comme une épreuve que Dieu inflige à l'homme. Hier wird das Concrete der Erscheinung grundsätzlich beseitigt, inneres Licht auf Seite des Propheten wie auf Seite seiner Leser, — Spannung des Bewusstseins zwischen der Ueberlieferung und dem gegenwärtigen Masse des Verständnisses, Rationalismus der Neuzeit, der noch nicht zur geschichtlichen Vermittlung seiner selbst mit den alten Religionsformen gediehen ist, in welchen er mit einem Theile seines Wesens wurzelt. Es wiederholt sich hier der Process aus der Zeit Philo's, ihm diente die Eliminierung der Historie, um seinen Platonismus in pseudoexegetischer Form einzuschwärzen, dem christlichen Mittelalter diente sie, um das neue Testament im alten zu finden, unserm Araber, um seinen jüngern Standpunkt mit dem Qorân zu vermitteln. An die Stelle dieser rationalistischen Vermittlung sollte die historische treten, einen Ansatz dazu machen die Antiochener, aber sie verharren auf der Typenparallele ohne den Begriff des Werdens, und so bleibt die Prophetie ein Buch mit sieben Siegeln, man hört die Worte, versteht sie nicht, setzt eigne Gedanken an die Stelle und wird als Exeget zum Schwindler. Dem ganzen Irrwege liegt aber ein berechtigtes Streben zu Grunde, das Streben nach Application

1) Der gleiche Spiritualismus findet sich auch bei Averroes, dem Gegner Gazâlis. Er vergleicht die Religionen mit einander und ertheilt aus innern Gründen dem Islam den Preis und dem Qoran als vollendeter Offenbarung den Vorzug. Aus der Vorzüglichkeit des Qoran leitet er dann den Beweis für Muhammeds Prophetenthum ab, nicht umgekehrt, so dass die historische Rechtfertigung der Religion gegenüber der speculativen zurücktritt. Dann fährt er fort: „Verhält sich dies so, dann ist klar, dass der aus dem Qoran gezogne Beweis für das Prophetenthum Mohammeds von ganz anderem Werthe ist, als der Beweis aus der Verwandlung des Stabes in eine Schlange für die prophetische Sendung des Moses oder die Todtenerweckung und die Heilung des blind Gebornen und des Aussätzigen für die Sendung Jesu. Denn wenn dies auch Handlungen sind, welche nur durch Propheten geschehen und die Massen befriedigen, so liefern sie doch keinen entscheidenden Beweis, wenn sie einzeln betrachtet werden, da es keine solche Handlungen sind, welche eine Qualität beurkunden, um derentwillen ein Prophet grade als solcher bezeichnet wird. Der Qoran aber liefert einen Beweis für diese Qualität, wie die Heilung den Beweis liefert für die Heilkunst u. s. w.“ Müller Philosophie und Theologie des Averroes, München 1859, Pag. 103, L. 7 f.

oder Neuaneignung des Textgehaltes. Der crude Wortlaut — littera oder historia — enthält oft keinen unmittelbar practisch religiösen Stoff, den man sucht; ihn durch Betrachtung der Entwicklung unseres Bewusstseins in der Geschichte, durch Zurückgehen auf die Wurzeln desselben und deren Auswachsen in der Zeit aufzufinden, die Erze zu schmelzen, um das Metall zu erhalten, hatte man nicht gelernt, so war die littera todt, der spiritus schwebte körperlos, — das war die spiritualistische Auslegung. Den entgegengesetzten Irrthum begeht die Buchstäbelei, heute biblischer Realismus genannt, z. B. der Chiliasten — auch ihrer modernen Nachkömmlinge in realistischer Schriftdeutung — und nur die historische Methode vermag die Gegensätze zu vereinigen, indem sie den spiritus in der littera oder historia in seiner zeitlichen Form erkennt und gelten lässt und die Unterschiede der jüngern Religionsvorstellung nicht verhelt oder durch Verdrehungen verdeckt, sondern an der Hand der Geschichte vermittelt. In der Kirche wird so die Continuität erhalten, die Wissenschaft als belebendes Princip benutzt, die unklaren Gewissen frei gemacht, der Text nicht vergewaltigt, sein Inhalt in einer Form, die geniessbar ist, eruiert, die Glaubensüberzeugung an ihre Quelle gebunden, das neue Erkenntniss nicht als ortsfremd und unberechtigt anathematisiert, sondern die Einheit des religiösen Bewusstseins ermöglicht und begründet. Dass in der Consequenz hiervon eine totale Umgestaltung des herkömmlichen, aller Haltung entbehrenden dogmatischen sogenannten Schriftbeweises liegt, dass die Dogmatik den Krieg, in welchem sie mit der Bibelcritik und Exegese liegt, durch ehrliches Eingehn auf diesen Standpunkt und Reform ihrer Methode zu beenden hat, da die Exegese für immer sagen wird: Hier stehe ich, ich kann nicht anders, — das sei nur im Vorbeigehn angedeutet.

Wie irrig jene von Gazali ausgesprochne Theorie ist, deren unabweisliche Consequenz Textverdrehung (ta'wîl) oder Allegorie ist, das hat sein grosser Gegner Averroes 1126—1198 ihm genau nachgerechnet, denn eine Täuschung darüber war angesichts der Thatsache, dass nicht nur verschiedne Parteien, sondern sogar derselbe Mann den gleichen Text in verschiedner Weise „deuteten", nicht möglich,[1] eine Methode, welche Viele sowohl von der Philosophie als von der Religion

1) Averroes Philosophie und Theologie P. 17. Auch Ibn Tofeil (Philosophus autodidactus ed. Pococke Oxon. 1700, S. 18 f.) hebt die Unsicherheit in den Aeusserungen Gazâlis hervor. Ins Besondre lehrte er auch die Theilung der Lehren in drei Arten, für die Massen, für die Studierenden, für die fertigen Gesinnungsgenossen, die wir bald finden werden. Kurz Gazâli ist höchst unzuverlässig, und seine Qorânhermeneutik (Iḥya ʿulûm eddin I, 273) ist unklar.

abschreckt, wie Averroes sagt. Ins Besondre sagt er von Gazâlis Munkid und der damit verwandten Alchymie der Seligkeit (kimiya essaəâdet), in denen der Verfasser die Philosophen angreift, das Wissen nur durch Zurückgezogenheit aus der Welt und (fromme) Betrachtung entstehen lässt und diese Stufe der Erkenntniss für die der Propheten ausgibt, dass diese Lehre nur schwere Verwirrung angerichtet habe. Es seien hierdurch zwei Parteien hervorgerufen, deren eine gegen den Tadel über die Philosophen und die Philosophie, deren andre gegen die Umdeutung des Gesetzes (Qorân) und das Bestreben, dasselbe in Philosophie umzukehren, ihre Stimme erhebt. Beider Bestreben erklärt der Philosoph für falsch, die Schrift muss nach ihrem Wortsinne festgehalten werden, — aber andrerseits auch den Massen von der Vereinigung zwischen Philosophie und Schrift nichts mitgetheilt werden, weil ihnen die dazu nöthigen Vorbedingungen fehlen.[1] Damit aber stehen wir grade vor dem Problem, zu dessen Lösung die Allegorie erfunden ist, d. i. vor der thatsächlichen Spannung zwischen philosophischem Bewusstsein und Schriftwort,[2] welches unser Philosoph in der That soweit bearbeitet, dass er wenigstens die Frage richtiger stellt. Die Umdeutung im Interesse der Vereinigung ist verwerflich, weil sie Text und Wissenschaft, jedes für sich und beides zugleich misshandelt, wie Gazâli in der Schrift über den Unterschied des Islam und der Ketzerei gethan hat. Statt sich einer so missliebigen und bedenklichen Nothwendigkeit auszusetzen, ist es besser, das Bedürfniss danach gar nicht aufkommen zu lassen, d. h. „das Richtige ist die Philosophie, nicht zu popularisieren. Ist dies aber einmal geschehen, so ist das Richtige, dass die Partei aus der Masse des Volkes, welche meint, die Religion widerspreche der Philosophie, begreifen lerne, dies sei nicht der Fall, und dass diejenigen, welche sich zu den Philosophen zählen und behaupten, die Philosophie widerspreche der Religion, das Gleiche einsehen. Dies geschieht dadurch, dass jede der beiden Parteien darüber belehrt wird, dass sie das Wesen beider, sowohl das der Religion wie das der Philosophie nicht begriffen haben, und dass diejenigen Religionslehren, von denen man annimmt, dass sie der Philosophie widersprechen, entweder eine haeretische Neuerung in der Religion sind, die nicht aus der Wurzel der Religion

1) So Averroes in Philosophie und Theologie des Averroes, herausgegeben von Marcus Joseph Müller, München 1859, p. 68 ff. besonders p. 71 des arabischen Textes.

2) Das heutige Schlagwort ist Vereinigung der „modernen Weltanschauung" mit dem Christenthum. Man sieht, das Problem ist alt.

hervorwächst, oder aber dass eine fehlerhafte Ansicht über die Philosophie, nämlich ein irriges Verständniss derselben, zu Grunde liegt, wie dies gelegentlich der Frage über das Wissen (Gottes) um die Singularia und bei andern Fragen eintritt." [1] — Unter diesen Umständen hat sich Averroes genöthigt gesehen, von den Fundamentalsätzen ('uṣûl) der Religion zu zeigen, dass sie bei genauerer Betrachtung (in ihrem eigentlichen Sinne) mit der Philosophie viel genauer übereinstimmen, als wenn man sie allegorischer Umdeutung unterwirft, sowie nachzuweisen, dass die Ansicht, nach welcher die Philosophie und die Religion sich gegensätzlich verhalten, aus unvollkommner Einsicht in das Wesen beider hervorgehe. Er begründet für sich schon den Satz: Philosophia penitus hausta ad Deum adducit.

Eine der hauptsächlichen Ursachen, durch welche die Verwirrung in den religiösen Vorstellungen erzeugt wird, besteht in der Nothwendigkeit, zu der Masse nicht abstract, sondern unter Zuhülfenahme der Phantasie zu sprechen. „Da nämlich die Masse der Menschen die Vernunft nicht von der Phantasie (taḫayyul) trennt und dasjenige, welches sie sich nicht mit der Phantasie vorstellen kann, für nicht existierend ansieht, da sie ferner etwas Unkörperliches sich nicht vorzustellen vermag und darum das Dasein eines Gegenstandes, den sie nicht in der Phantasie sich vorstellt, gar nicht zu bejahen (zu glauben) im Stande ist, so unterlässt es die Religion (Schrift), der Masse eine deutliche Erklärung über Fragen wie Gottes Unkörperlichkeit u. dgl. zu geben, und beschreibt Gott, indem sie ihm Qualitäten verleiht, welche der Fassungskraft ihrer Phantasie nahe liegen, wie Hören, Sehen, Angesicht und anderes, wobei zugleich die Bestimmung gilt, dass diese Eigenschaften in Gott nicht von gleichem Genus sind, wie die wirklich existierenden, die man sich in der Phantasie vorstellt, oder auch diesen nur ähnelen. Wäre der Zweck (der Religion) kein andrer als die Belehrung der Massen darüber, dass Gott unkörperlich ist, weshalb hätte dann (die Schrift) solche Ausdrücke ihnen gegenüber gebraucht? Vielmehr, weil das höchste der mit der Phantasie vorstellbaren Dinge das Licht

1) Dies ist gegen die Religionsphilosophen (Mutakallimîn) gerichtet, von denen Averroes früher nachgewiesen hat, dass sie den Satz: Gott wisse nur die Universalia, nicht auch die Singularia, durchaus missverstehen, weil sie Gottes Wissen nicht als ewiges und unbedingtes, sondern als ein zeitliches und bedingtes betrachten. Vgl. Averroes, Theologie und Philosophie P. 10, L. 17. P. 131 und Joel, Lewi ben Gerson als Religionsphilosoph, Breslau 1862, S. 56. Die von ihm vorgelegte Lehre des Averroes ist mit der eben angezeigten Stelle identisch.

ist, so ist dieses für sie zu Gleichnissen gebraucht, da es von allen Dingen für sinnliche und Phantasievorstellung das fasslichste ist, und auf diesem Wege der Imagination wird es möglich, dass die Massen den Sinn (der Beschreibungen) von den Dingen in dem zukünftigen Leben verstehen, nämlich, dass dieser Sinn ihnen durch Vergleich mit sinnlichen der Phantasie fasslichen Dingen verdeutlicht wird.

Verhält sich dies so, dann tritt, wo die Schrift nach dem Wortlaute diesen Weg betreffs der göttlichen Eigenschaften eingeschlagen hat, dieser oder ein ähnlicher Zweifel[1] gar nicht ein. Denn wenn es heisst, dass Gott Licht ist und einen Vorhang von Licht hat, wie dies im Qoran und in zuverlässigen Ueberlieferungen geschieht, und wenn gesagt wird, dass die Gläubigen im zukünftigen Leben ihn sehen werden, wie sie die Sonne sehen, so entsteht bei alledem kein Zweifel und keine Schwierigkeit für die Massen wie für die Gelehrten u. s. w.“ P. 77, L. 12 f.

Hiernach sollen also die Massen ruhig bei ihren sinnlichen Vorstellungen bleiben, die Gelehrten aber ihrem philosophischen Verständnisse folgen, beide Auffassungsweisen sollen nicht vermischt werden; für die Massen redet die Schrift in Gleichnissen, ohne die sie sich die höheren Dinge nicht vorstellen können, und deren richtige Deutung die Religion zerstören würde, falls nicht etwa der Deuter sich's müsste gefallen lassen, für einen Ungläubigen erklärt zu werden. Man muss auf dem Wortlaute beharren bei der Unterweisung der Menschen, die für jeden Bildungsgrad besonders gehalten werden muss, und die beiden Anschauungsweisen nicht vermischen. Für diese etwas banausische Betrachtung der Sache führt Averroes sogar einen Ausspruch Muhammeds an: Wir haben gesagt, o Schaar der Propheten, dass wir die Menschen in ihre verschiednen Quartiere gehen lassen und sie anreden nach dem Masse ihres Verständnisses. — Wollte man die Menschen alle unter ein und dieselbe Bestimmung in der Wissenschaft stellen, so sei dies ebenso verkehrt, wie wenn man dies beim practischen Handeln thäte, was der Erfahrung wie der Vernunft zuwider sei.[2]

1) Der Zweifel über die Körperlosigkeit neben den Praedicaten des Hörens, Sehens u. s. w. und des Gottschauens der Seligen im Jenseits, der ru'ya. Dieser Ausdruck Gott schauen macht an sich gar keine Schwierigkeit, wenn man nur den Text nach seinem Wortsinne (ṭâhir) betrachtet. Die Schwierigkeit entsteht erst dadurch, dass man eine Körperlichkeit von Gott aussagt oder verneint. Diese letztere Frage liegt aber nicht in der Schrift, sondern ist eine ihr fremde Speculation.

2) Ich bemerke, dass ich hier das Wort šarʿ öfter durch Schrift übersetzt habe, obwohl es Gesetz heisst. Es kommt aber hier der Sache nach auf dasselbe hinaus.

Jene unglückselige Vermischung der Anschauungen ist nun aber practisch vorhanden, dass sie hätte vermieden werden können, dafür bleibt Averroes den Beweis schuldig, und so kann denn auch er selbst die Umdeutung nicht entbehren, da es ihm nicht gelingt, die religiösen und philosophischen Principien so klar und so hoch zu fassen, dass er ihre Vereinbarkeit wirklich aufzeigen kann. Es hat dies beiläufig bemerkt seinen Grund darin, dass er nicht die psychologischen Wurzeln der Religion verfolgt, und sie als eine Urthatsache des Geistes ebenso wie das philosophische Denken versteht, sondern nur in der Form eines äussern Gesetzes oder Statutes (šarэ) kennt. Jener Widerstreit von Religion und Philosophie, wie er erst im Laufe der geschichtlichen Entwicklung sich dadurch herausbildet, dass das ursprünglich einheitliche Vorstellen, das weder blosse Philosophie noch blosse Religion ist, einzelne religiöse Vorstellungen allmählig als invariabel ausscheidet, während die denkende Betrachtung fortschreitet und jene fixierten Vorstellungen nicht mehr gut heissen kann, lässt sich eben nur auf dem Wege der geschichtlichen Analyse der Begriffe unter der Voraussetzung der Religion als einer dem philosophischen Denken gleichberechtigten Urthatsache der menschlichen Seele, wahrhaft lösen. Dem Averroes fehlt aber sowohl die Einsicht in das geschichtliche Bedingtsein des Widerspruches wie eine klare Vorstellung von dem Wesen der Religion, die er als solche gar nicht untersucht und beharrlich mit Theologie verwechselt.[1] So verfällt er denn unumgänglich dem Zwange der Umdeutung und wo seine Schrift, der Qorân, Widersprüche enthält, z. B. wenn er sagt, dass Gott die Menschen irre führe, da bedenkt er sich nicht, zu erklären: Es ist unmöglich, dass diese Verse nach ihrem Wortlaute verstanden werden[2], um so mehr als andre Verse das Gegentheil aussagen und z. B. Gott von sich die Gewaltthat negiert, oder sagt, dass er den Unglauben bei seinen Knechten nicht will, sie also nicht irre führen kann.

Diese Betrachtungen führen ihn aber zu einer principiellen Untersuchung über Mass und Nothwendigkeit der Umdeutung,[3] er gibt sie

1) Vgl. meine Abhandlung über die Religionsphilosophie des Averroes in Bratuscheck's Philosophischen Monatsheften 1875.

2) A. a. O. P. 114, L. 5: قلنا هذه الايات ليس يمكن ان تحمل على ظاهرها.

3) Er definiert P. 7, L. 15 das Wort so: معنى التاويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير ان يخلّ فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوّز من تسمية الشى بشبيهه او سببه او لاحقه او مقارنه او غير ذلك من الاشيا التى عوّدت فى تعريف اصناف الكلام المجازى, d. h. Allegorese ist das

am Schlusse seines Buches Enthüllung der Methoden der Beweise für die Grunddogmen der Religion und Bestimmung der beirrenden Zweifel und verführenden Haeresien in Betreff der Allegorese[1] ed. Müller p. 124, L. 7.

Er unterscheidet hier zwei Arten von Texten, erstens solche, deren Wortlaut den Inhalt adaequat ausdrückt, zweitens solche, in denen dies nicht geschieht. Jene erste Art umzudeuten ist unzweifelhaft verboten, anders aber verhält es sich mit der zweiten Art, welche in vier Unterabtheilungen zerfällt. Hier ist die Umdeutung erlaubt, aber nicht allen und jedem, sondern nach Massgabe der Verhältnisse. Es ist nämlich möglich erstens, dass ebenso das Object, welches der Text durch ein Symbol (Gleichniss) bezeichnet, sehr schwer zu begreifen ist, wie das Symbol (Gleichniss) selbst, unter dem es dargestellt ist und von dem das Object doch genau unterschieden werden muss. Diese Art von Texten sollen wissenschaftlich durchbildete Männer umdeuten dürfen, die Umdeutung selbst aber an ungebildete (Laien) nicht mitzutheilen berechtigt sein. — Sodann aber ist zweitens möglich, dass sowohl das Object, das symbolisch (im Gleichniss) dargestellt ist, wie auch das Gleichniss, unter dem es erscheint, vollkommen durchsichtig ist, und diese Art muss richtig gedeutet werden. Drittens aber kann der symbolische oder Gleichnisscharakter eines Textes an sich völlig deutlich sein, daneben aber keineswegs feststehen, was mit dem Gleichnisse gemeint ist. Hier ist die Deutung der Gelehrten bei der Mittheilung dem Verständnisse der Hörer anzupassen, oder zu erklären, dass es eine Allegorie ist, die die Gelehrten (allein) verstehen. Ersteres ist besser, als den Scrupel in der Seele bestehen zu lassen, und diese Art von Accommodation ist erlaubt, wo es sich um Stellen der bezeichneten Art handelt, während sie unter andern Verhältnissen verboten ist. Endlich kann viertens der umgekehrte Fall eintreten, dass der Gleichnisscharakter des Textes nicht von vorneherein feststeht, hingegen aber, wenn einmal

Hinausheben des Wortlautes aus dem eigentlichen in den metaphorischen Sinn, ohne dass dabei der gewöhnliche Sprachgebrauch der Araber alteriert wird, vermöge dessen sie die metaphorische Ausdrucksweise dadurch erhalten, dass ein Gegenstand durch einen ähnlichen oder seine Ursache oder ein Zugehöriges oder ein Verbundnes bezeichnet wird, oder durch etwas Anderes, das man in die Definition der verschiednen Arten der metaphorischen Rede einzusetzen gewohnt ist.

1) Diese Schrift nennt Munck Mélanges de Philosophie S. 438 Sur le vrai sens des dogmes réligieux.

sein Gleichnisscharakter überliefert ist, sofort deutlich ist, was er bildlich darstellt. Hier ist zu unterscheiden, ob man es mit Gelehrten zu thun hat oder mit solchen, die unter der Voraussetzung, dass sie es überhaupt mit einem symbolischen Texte zu thun haben, sofort begreifen, was damit gemeint ist, dabei aber nicht sicher sind, ob der Text eigentlich gemeint ist oder uneigentlich. Den letzteren gegenüber ist es besser, beim Wortsinne zu bleiben, nicht zu allegorisieren und ihnen auszureden, dass dies symbolisch sei, doch kann ihnen auch die Deutung freigegeben werden, die bedingt ist durch eine Aehnlichkeit zwischen dem verglichenen Gegenstande und dem Gleichniss, unter dem er dargestellt ist. Die Gelehrten dürfen natürlich allegorisieren, doch liegt hier die Gefahr vor, dass dabei allerhand Lehren entstehen, die sich vom Wortsinne der Religion (Schrift) entfernen, wie dies denn auch geschehen ist, namentlich bei den Sufis, deren Ueberzeugungen die Massen nicht theilen. Dies aber ist angesichts des Zweckes der Religion eine Thorheit und ein feindseliges Vorgehen gegen dieselbe.

Man sieht aus dieser Darstellung, dass Averroes der allegorischen Deutung eigentlich nicht gewogen ist, wohl aber sie als eine Hinterthür offen lassen will, durch die auch Männer von Gelehrsamkeit ihre esoterischen Vorstellungen in den Kreis der Rechtgläubigkeit einführen können, was besonders P. 17, L. 6 f.; P. 21, L. 8; P. 25, L. 2 hervortritt.[1] Er ahnt, wie irrig die Methode ist, aber Mangel an einer bessern, sowie die antiphilosophische Stimmung der Herrscher und des Volkes in seiner Zeit lassen ihn dieselbe als Ausflucht festhalten, wobei es, als ein freilich unmögliches Expediens, behauptet wird, dass das Geheimhalten der Allegorisierung vor den Massen die Gefahr der Methode beseitige. Andrerseits aber ist er einsichtig genug, um zu sagen, dass wenn einmal die geheime Weisheit der Gelehrten transpiriert ist, dann eine vollständige, auf den sichern Grundlagen der Logik und Religionsphilosophie vorgenommene Belehrung der mit halber Kunde versehnen Menschenklasse das richtige Mittel sei, um die Schwierigkeiten zu heben.

1) Letztere Stellen in der Abhandlung: Beurtheilung der Ansichten über das und Feststellung dessen, was zwischen der Religion und der Philosophie von Zusammenhängen ist (faṣl el maqâl wa taqrîr mâ baina'l šarîᵓet wa'l ḥikmet min el ittiṣâl). In dieser Abhandlung tritt selbst eine Ahnung des historischen Werdens der allegorischen Interpretation zu Tage, wenn Averroes P. 25, L. 2 das Verhalten der ältern Generationen zu der Frage von dem der neuern unterscheidet.

Bei alledem zeigt sich Averroes so befangen in den Theorien seiner Zeit, dass er die Frage nach der Berechtigung der Allegorie an sich nicht stellt, sie ist ihm berechtigt als ein Auskunftsmittel für eine Nothlage des Gewissens, sie ist ein Postulat, aber ob sie an sich berechtigt ist und nach welchen Criterien ihre Sicherheit beurtheilt werden soll, danach fragt er nicht. Sie ist Umdeutung der bildlichen Redeweise der Schrift (des Qoran und der Tradition), die diese wegen des geringen Verständnisses der Masse anwenden musste; — Zweck der Schrift ist ihm aber nicht Belehrung über Philosophie und weltliche Wissenschaft, warum also die Ausdrücke der Schrift in einen ihrem Zwecke fern liegenden Sinn umdeuten? Eine innere Nothwendigkeit dafür gibt es nicht, nur Opportunität ist das Motiv, Averroes fand die allegorische Auslegungsweise vor, benutzte sie und suchte sich mit ihr auseinanderzusetzen, ohne ihr Recht zu prüfen, wozu er sich um so weniger gemüssigt sah, als sie seinen practischen Bedürfnissen entgegenkam, um derentwillen er auch die Theilung der Menschen in solche, die allegorisieren dürfen, und solche, die es nicht dürfen, vorgenommen hat, zu denen als dritte Classe diejenigen kommen, welchen die Allegorieberechtigten ihre Weisheit mittheilen dürfen. Konnte er sich wirklich so weit verblenden, um nicht einzusehen, dass das Bedürfniss nach Umdeutung in sehr verschiednen Abstufungen herrscht, so dass von einer Klassentheilung, wie er sie macht, im Ernste nicht die Rede sein kann?

Man würde sich nun täuschen, wenn man die entwickelten Anschauungen allein für die persönlichen Ansichten des Averroes ansehen wollte, sie sind vielmehr in der Zeit weit verbreitet, Averroes ist nur der Wortführer einer philosophischen Partei, die sich auch aus nicht muhammedanischen Gelehrten recrutierte, bei denen gleiche oder ähnliche Ursachen analoge Wirkungen erzeugten. Den Beweis hierfür liefert die Einleitung[1] von Maimonides (1135—1204) Führer der Verirrten oder genauer, Führer derjenigen, welche durch die Schwierigkeiten des Verhältnisses von Theologie und Philosophie in einen Zustand von geistigem Stupor versetzt sind, aus dem sie sich nicht befreien können. Die hier zu Grunde liegenden principiellen Anschauungen sind mit den aus Averroes entwickelten nahezu identisch, nur ist Maimonides von dem guten inneren Rechte des Allegorisierens weit fester überzeugt und betont es darum stärker, als der muhammedanische Philosoph. Die Grundvoraussetzung des ganzen Werkes ist nämlich die, dass in den Schriften der Propheten viele mehrsinnige Ausdrücke vorkommen, welche

1) Munck Guide I, 6—32, arab. Text P. ב—יא.

von den Unwissenden in einem Sinne gefasst werden, obwohl sie doch mehrere enthalten und enthalten sollen. Folgt nun hieraus schon die Nothwendigkeit der Deutung, so ist es doch keineswegs die Absicht des Maimonides, die Anweisung zur Deutung dieser Ausdrücke für die Massen oder für die Anfänger im Studium zu geben, oder für solche, die sich wesentlich mit den legislativen Einzelnbestimmungen des Gesetzes beschäftigen (מן לם ינטׄר גיר פי עלם אלשריעה̈ אעני פִּקְהָא), also für das Gros der talmudischen Rabbinen, auf welche „Knoblauchesser" er sehr ungehalten ist, sondern für die, die die wahre Essenz der Religion suchen (עלם אלשריעה̈ עלי אלחקיקה̈). Hier haben wir die Dreitheilung des Averroes in allegorieberechtigte Gelehrte, unberechtigte Volksmasse und die mittlere Gattung der halbtüchtigen Anfänger. In gleicher Weise wie Averroes nimmt Maimonides für die Gelehrten in Anspruch nicht nur die vorgängigen philosophischen Studien, sondern auch vorgängige feste Ueberzeugung von der Wahrheit der mosaischen Religion und sittliche Integrität; für beide Philosophen handelt sich's nicht um Apologetik, sondern sie schreiben für Gläubige, dieser für gläubige Mohammedaner, jener für gläubige Juden.

Diese Categorie der philosophisch gebildeten Gläubigen ist es, deren Vernunft von dem äussern Sinne oder Wortlaute der Schrift beengt wird (עאקתה טׄואהר אלשריעה̈), und die der Gefahr zu unterliegen glauben, dass sie mit dem Wortsinne der Schrift auch die Grundlagen der Religion verwerfen, so dass sie die schwierige Wahl zwischen dem sacrificio del intelletto und dem sacrificio della fede zu treffen haben. Diese sind die étonnés, perplexi (חאירין), deren Führer Maimonides mit seinem Buche werden will. Vor einer Veröffentlichung seiner Gedanken hat Maimonides darum Scheu, er wünscht nicht, dass diese geheimen Sachen allgemein verbreitet werden, er mag nicht commentiert werden und warnt davor, dass man nicht leicht glaube, ihn ganz richtig verstanden zu haben, obwohl er sich bewusst ist in seiner Ausdrucksweise vorsichtig und genau gewesen zu sein. Er glaubt im Interesse der Sache reden zu müssen und ist bereit, den Tadel der Masse zu ertragen, für die er ja ohnehin nicht geschrieben hat. Dabei soll aber, um Verbreitung bei den Muhammedanern zu verhindern, sein Werk nicht in arabische Buchstaben umgeschrieben, sondern mit hebräischen Zeichen copiert werden. Vgl. Abd-allatiph traduit par de Sacy 466.

Das Buch hat aber noch einen zweiten Zweck, nämlich die rechte Deutung derjenigen prophetischen Stellen zu geben, die in Wahrheit Gleichnisse sind, deren Gleichnisscharakter aber schwer wahrzunehmen ist, so dass sie von Unwissenden und Unaufmerksamen für im eigent-

lichen Sinne gesprochen genommen werden. Man sieht leicht, dies ist die erste und vierte Gruppe der zu allegorisierenden Texte, welche Averroes (S. 263) aufgestellt hat, und wie Averroes, so will auch Maimonides seine Auslegungen nur für die Gelehrten bestimmt haben. Vgl. I, 33. Hiermit sind die identischen Gedanken beider Religionsphilosophen aber nicht erschöpft, denn wie Averroes die Nothwendigkeit der sinnbildlichen Redeweise aus der Natur des menschlichen Verstandes ableitet, so auch Maimonides, der breit auseinandersetzt, dass auch Menschen oft genöthigt sind, in Gleichnissen zu reden, um verstanden zu werden, was in noch höherem Masse von Gott gilt, wenn er seine Geheimnisse verdeutlichen will. Identisch lehren auch beide, dass der Zweck der Religion practisch ist, dass sie aber gewisse theoretische Lehren zur Voraussetzung hat, die eben ihrer Schwierigkeit wegen der Masse der Menschen nur in allegorischer Form vorgetragen werden können, und die nur für die Gelehrten dieser Hülle entkleidet zu werden brauchen. Darum bildet die Physik — die der wahre Inhalt der Schöpfungsgeschichte ist[1] — die Unterlage für die ganze Schrift und Religion, nicht aber einen wirklichen Stoff der Religion. Maimonides sagt: Gott wollte durch die practischen Religionsvorschriften unsre Vervollkommnung (תכמיל) und die Besserung unserer gesellschaftlichen Zustände herbeiführen; diese practischen Vorschriften sind aber nur auf Grund von theoretischen Sätzen möglich (אעתקאדאת עקליה̈), deren erster das unsern Kräften entsprechende Erfassen Gottes ist. Hierzu aber gehört Metaphysik (אלעלם אלאלאהי), die ihrerseits die Physik (אלעלם אלטבעי) voraussetzt, die jener nachbarlich verwandt ist (מתאכם vgl. Munck's Note) und vor ihr erlernt werden muss. Darum ist in der Schöpfungsgeschichte (מעשה בראשית) die Physik vorangestellt Um uns darüber zu belehren, fand es die göttliche Weisheit angemessen, zu uns in Allegorien, Andeutungen und dunkeln Worten zu reden. Gott hat hier die Rede

1) So schon Josephus im Prooem. der Ant. und Philo de Mundi opificio P. 1 M. Heutige wohlmeinende Vermittler behandeln dieselbe ähnlich, wenn sie den Bibeltext mit der modernen sogenannten „natürlichen Schöpfungsgeschichte“, ausgleichen, wobei Exegese und Naturwissenschaft gleich schlecht fahren, was schon Averroes begriffen hat. Uebrigens ist der Ausdruck natürliche Schöpfungsgeschichte ein logischer Nonsens, da die Geschichtsschreiber der natürlichen Schöpfung die Schöpfung selbst nicht gelten lassen, sondern ablehnen, also die Geschichte eines non ens, das als solches keine Geschichte haben kann, schreiben. Den Erfindern dieses Titels überlassen wir die Ehre für ihre logische Grossthat, aber wann werden manche Theologen so weit erleuchtet werden, dass sie sich auf Ausgleichung eines invariabeln Textes mit einer alljährlich variierenden Wissenschaft nicht mehr einlassen?!

in doppelsinnigen Ausdrücken abgefasst, damit die Masse (אלג̇מהור) sie nach dem Vermögen ihres Verständnisses, respective der Schwäche ihrer Vorstellungskraft (צ̇יק תצורהם) in einem Sinne fasse, während der vollkommne Mensch, der etwas weiss, sie in einem andern Sinne fassen soll.

Höher lässt sich in der That die Allegorie nicht begründen, sie ist göttliche Accomodation an menschliche Schwäche mit dem göttlichen Heilszwecke als Motiv. Zu dieser speculativen Ableitung nimmt Maimonides dann auch noch die Tradition; schon die Alten sagen: Der Gehalt der Schöpfungsgeschichte kann Fleisch und Blut nicht auseinandergesetzt werden, darum ist dir die Schöpfungsgeschichte verschlossen.[1] An einer andern Stelle heisst es, dass vor Salomo's Allegorien die Thora unverständlich war und einem tiefen Brunnen glich, aus dem man nicht schöpfen konnte. Indem man aber Strick an Strick — Allegorie an Allegorie — heftet, gelangt man auf den Grund. Weiter wird die Allegorie eine an sich werthlose Kerze genannt, mit Hülfe deren man aber die verlornen Perlen und Edelsteine wiederfindet.[2] Kommt nun hierzu noch die directe Aussage der Propheten selbst, wie das בְיַד הַנְּבִיאִים אֲדַמֶּה Hos. 12, 11 und das חוּד חִידָה וּמְשׁוֹל מָשָׁל Ezech. 17, 2, so lässt die Rechtfertigung der Allegorie aus Vernunft, Tradition und Schrift nichts zu wünschen übrig, und der exorbitante Canon wird möglich, dass in den Propheten die allegorische Interpretation der einzige wahre Schlüssel des Verständnisses ist. Diesen Satz spricht Maimonides in folgender Form aus: Wisse, dass der Schlüssel für das Verständniss Alles dessen, was die Propheten gesagt haben, und für die Erkenntniss seines wahren Sinnes nichts anderes ist, als die Einsicht in die Allegorien und in ihren Sinn, sowie die Umdeutung ihres Wortlautes.[3] Weiter kann man in dieser Richtung nicht mehr gehen.

Obwohl so der allegorische Sinn der eigentliche und hauptsächliche wird, so ist es doch nicht der Gedanke des Maimonides, dass der Wortsinn werthlos ist. „Die gleichnissartigen Darstellungen der Propheten enthalten wörtlich eine in vielen Punkten nützliche Weisheit z. B. für die Verbesserung der Zustände der menschlichen Gesellschaft, wie dies aus dem Wortlaute der Sprüche Salomo's und ähnlicher Texte hervorleuchtet, ihr

1) Text: קאלוא ז״ל להגיד כח מעשה בראשית לבשר ודם אי אפשר לפיכך סתם לך הכתוב בראשית ברא אלהים וכו׳.

2) So nach Schir hasch. rabba fol. 1 d.

3) Text: אעלם אן מפתאח פהם ג̇מיע מא קאלתה̈ אלאנביא ע״אם ומערפה̈ חקיקתה̈ הו פהם אלאמת̇אל ומעאנאהא ותאויל אלפאט̇הא:

Geheimsinn aber ist eine nützliche Weisheit für die Fundamentarlehren der Wahrheit in ihrem eigentlichen Wesen.[1] Damit ist ein mindestens doppelter Schriftsinn in aller Form abgeleitet.

Est ist nun für unsern Zweck, die philosophische Auslegung zu charakterisiren, nicht nöthig, in die Einzelnheiten seines ersten Theiles einzugehen, in denen er den „wahren Sinn“ vieler biblischer Ausdrücke bestimmt, einzelne Beispiele werden genügen. Dagegen erscheint es interessant, zu sehen, wie auch hier wieder — wie bei Gazali — der philosophischen Eliminierung aller concreten Ausdrucksweise, dem stricten Gegensatze des biblischen Realismus, eine durchaus unhistorische Auffassung vom Wesen der Prophetie entspricht, nach welcher die Propheten als besondre Menschenclasse erscheinen, deren psychische Functionen von denen aller übrigen verschieden sind, und die sich darum genau genommen jeder Beurtheilung entziehen und unverständlich werden.

Beschäftigen wir uns zuerst mit der Auslegung, so ist der auffallende Zug der Mangel jeder Methode nicht nur, sondern auch des Bewusstseins, dass eine Methode überhaupt nothwendig ist. Die Schriftbehandlung ist total naiv. Es fällt Maimonides gar nicht ein, nach einem modus procedendi auch nur zu suchen, er hat nichts als seine peripatetische Philosophie, sie ist die Basis, und die Schrift wird mit Wortspiel und Gleichniss, Parabel und Deduction, Etymologie und Midrasch so lange gefoltert, bis sie aussagt, was der Inquirent zu hören wünscht; — und bei alledem finden sich glänzende Bemerkungen voll von Geist, doch nicht in der Exegese.

Wir geben Beispiele: Gott schuf den Menschen בצלמו, was heisst צלם? Es ist bekannt, wie schon im Zeitalter der Targumen Anthropomorphismen sorgsam umschrieben wurden, und wie dennoch immer wieder bei den Juden (wie bei den Arabern) die Anthropomorphiten auftauchen; hier muss Maimonides also genau eingehen, denn es handelt sich um die Unkörperlichkeit und Einzigkeit Gottes. Ṣelem also ist nicht Form, sofern mit den Massen darunter die Figur und lineare Begrenzung verstanden wird,[2] denn dies ist hebräisch תֹּאַר wie Gen. 39, 6

1) Text: אמתאל אלאנביא ע׳אם טואהרהא חכמה מפידה פי אשיא כתירה מן גמלתהא צלאח אחואל אלאג׳תמאעאת אלאנסאניה כמא יבדו מן טואהר משלי ומא אשבה דלך מן אלאקאויל ובאטנהא חכמה מפידה פי אעתקאדאת אלחק עלי חקיקתה.

2) Text: אלצורה אלמשהורה ענד אלג׳מהור אלתי הי שכל אלשי ותכטיטה.

יפה תאר, es ist vielmehr die Form im Sinne der Physik (אלצורה אלטביעיה), d. h. insofern dadurch das Ding zur wahren Substanz wird (תגוהר substanziiert wird), und wird, was es ist. Diese Form ist sein eigentliches Wesen, sofern es (durch sie) zu dem Gegenstande wird, den dieser Ausdruck bezeichnet. — Dies Constituens ist nun im Menschen das menschliche vernünftige Wahrnehmungsvermögen (אלאדראך אלאנסאני), also bedeutet ṣelem hier die Vernunft als specifische Form des Menschen, nicht die Gestalt seines Körpers. Das דמות bezeichnet dann gar die Eigenschaft des Menschen, dass sich der Intellectus activus mit seinem Intellectus passivus vereinigt. Guide I, 1.

In Genes. 1 findet Maimonides, wie bemerkt, die Physik; er beobachtet hier, dass in den ersten Versen die Elemente Erde, Wasser und Luft (רוח) genannt sind. Aber wo bleibt das Feuer? Er weiss sich zu helfen, חשך die Finsterniss, bedeutet das Elementarfeuer, welches nach Avicenna nicht leuchtet, sondern wie die Luft durchsichtig ist. II, 30 (P. 236 Munck).

Es wird von Gott oft gesagt, dass er רכב, auch רוכב בערבות Ps. 68, 5 wird er genannt; Reiten kann nicht gemeint sein, also bedeutet es herrschen; wenn er aber über ערבות herrscht, so ist dies der höchste Himmel, wie die Alten sagten, und dieser höchste Himmel ist dann die äusserste Sphäre, die das All umgibt. „Diese Sphäre ist in gewissem Sinne das Instrument, dessen sich Gott bedient, um den übrigen Sphären die Bewegung mitzutheilen.“ I, 70.

Gott wird צור Fels genannt, aber die einfache Deutung, fester Grund, auf den man sich verlassen kann Ps. 18, 3 ist für Maimonides nicht vorhanden. Er deduciert aus Jes. 51, 1, dass צור hier Wurzel oder Princip einer Sache bedeute, so dass wenn Gott als צור genannt wird, ihn dies als Princip und Ursache von Allem ausser ihm bezeichnet. I, 16.

Wenn Exod. 34, 6 von Gott gesagt wird ויעבר יהוה על פניו, so heisst das nicht, dass Jahve vor Moses' Angesicht vorbeigieng, dies würde mit Gottes Unkörperlichkeit nicht vereinbar sein. Darum bezieht er das Suffix in פניו auf Gott, erklärt פנים als eine besondre Art von Wahrnehmung (I, 37) von Gott und deutet: Gott verhüllte dem Moses die ראית פנים genannte Wahrnehmung, und liess ihn statt derselben eine andre — die der Gott zugeschriebenen Handlungen — empfangen, die ראית אחור genannt wird. I, 21, 54, 38.

Dies alles ist keine Exegese mehr, sondern Erdrosselung des Textes, es fehlt die erste Tugend des Auslegers, die, sich und sein Denken dem Texte unterzuordnen, sowie die Erkenntniss der Aufgabe des Exegeten,

die Gedanken des Schriftstellers zu enthüllen.[1] Maimonides misshandelt den Text; in herkömmlicher Weise fühlt er sich an ihn gebunden, aber dies Band ist rein äusserlich, gewohnheitsmässiges Autoritätsgefühl, sein Denken ist vom Texte gelöst und ordnet ihn seinen aus anderweitigen Quellen geschöpften Erkenntuissen unter. Diese Erkenntnisse entstammen nicht dem Texte, sie bestehn ohne ihn und bedürfen desselben nicht, es ist dem Denker eine Last, dass er sie ihm anschliessen muss, eine Frohnarbeit, die seine väterliche Religion dem Philosophen auferlegt hat. Man urtheile hiernach, was es für eine Schönfärberei ist, wenn Grätz (Gesch. der Juden VI, 379) sich über Maimonides Exegese dahin ausspricht, sie entspreche doch öfter keineswegs dem schlichten Wortsinn, und die erhaben kindliche Anschauung der Bibel erhalte durch Maimonides ein fremdartiges Gewand, das ihre Schönheit unkenntlich mache. Hier handelt sich's um ganz andre Dinge als um fremdartige Gewänder, hier geht es um Kopf und Kragen, hier klaffen fundamentale Differenzen, die eine Umgestaltung der Lehre von Schrift und Canon veranlassen müssen!

Der exegetischen Impotenz — mag sie sich noch so sehr aus den Zeitumständen erklären und entschuldigen, sie ist nichts destoweniger eine Thatsache — entspricht natürlich die Unfähigkeit im Erfassen der biblischen Vorstellungen und Begriffe, oder dessen, was wir biblische Theologie nennen. Auch hiefür einige Belege: Der Ausdruck sprechen und reden von Gott deutet ihm nicht auf eine Mittheilung, sondern er erklärt dies blos von der innern Bewegung des Willens, durch welche die Dinge zu Stande kommen. Die Himmel sind gemacht durch das Wort Gottes Ps. 33, 6, das besagt einfach, sie sind ein Werk Gottes, und nach dieser Analogie eliminiert er auch den Finger Gottes, von dem die Tafeln des Gesetzes beschrieben sind, der Ausdruck, geschrieben vom Finger Gottes, ist soviel, wie geschrieben durch das Wort Gottes und dies wieder durch den Willen Gottes. Die zeitliche und nationale Ausdrucksweise wird in eine Allgemeinheit verflüchtigt. II, 65, 66.

Die Engel der Bibel erklärt er für Intelligenzen frei von jeder Materie; dies ist zwar schwer vorstellbar, aber doch nicht schwerer als

1) Von der Kritik schweigen wir; ein Beispiel, wie leicht er sich mit ihr abfindet, liefert die Betrachtung über die doppelte Schöpfungsgeschichte II, 30, P. 245 Munck: Der Inhalt von Gen. 2 f. fällt auf den Freitag der ersten Woche, vor den Sabbath der Ruhe, so dass an diesem Sabbath die Menschen schon aus dem Paradiese vertrieben gewesen wären. An allen diesen Dingen solle man keinen Anstoss nehmen, damals wären die Naturordnungen noch nicht ganz fest gewesen.

sich Gott vorzustellen. Schilderungen der Engel bei den Propheten lassen diese zwar körperlich erscheinen, aber um zu verhüten, dass man sie Gott gleich denkt, der ja auch nach menschlicher Form geschildert wird, ist der Beschreibung etwas vom Thiere beigemischt; so sieht man, dass sie geringer als Gott, obwohl auch reine Intelligenzen sind. Vom Thiere ist für ihre Darstellung das Fliegen entlehnt, da dies die edelste Bewegung ist; ihre Flügel deuten die Ursache der Bewegung alles sich Bewegenden an, und die Engelthiere bei Ezechiel 1 repräsentieren die himmlischen Sphären. I, 49.

Ist so durch Spiritualisierung der Begriffe Wort, Schrift, Engel, durch die im alten Testamente die Verbindung zwischen Gott und Mensch hergestellt ist, Gott und Mensch gebührend weit getrennt, und dazu noch erwiesen, dass der Mensch Gott um so besser erkennt, je mehr negative Prädicate er ihm beilegt I, 59,[1] so wird der Wunsch rege, zu erfahren, wie er sich die Vermittelung zwischen beiden denkt, die die Propheten herzustellen haben.

Schon in der Einleitung lässt er seine Ansicht durchschimmern in den Worten: „Es gibt unter uns einen Menschen, dem der Blitz einmal um das andere leuchtete, so dass er immerwährend wie in einem Lichtglanz war, und die Nacht für ihn wie der Tag ward. Dies ist die Stufe des grössten der Propheten“ also des Moses. „Anderen leuchtet in ihrer ganzen Nacht der Blitz einmal, das ist die Stufe derer, von welchen es heisst, sie weissagten und fuhren nicht fort. Num. 11, 25. Für andere sind zwischen Blitz und Blitz grosse und kleine Pausen, noch andere endlich gelangen nicht dahin, dass ihr Dunkel durch einen Blitz erleuchtet wird, sondern höchstens durch polierte Edelsteine oder ähnliches, das im Dunkel der Nacht leuchtet. Und selbst dieses wenige Licht, das über uns aufgeht, ist nicht immer, sondern erscheint und schwindet, wie die Flamme des sich drehenden Schwertes.“ Genes. 3, 24.

Was hier kurz angedeutet ist, wird II, 35—38, 41—48 breit ausgeführt. Wir stellen die Hauptsachen zusammen mit Weglassung aller Begründung so wie des Details.

Die Erscheinung und Thätigkeit des Moses ist absolut einzig, er kann nur vermöge ungenauen Sprachgebrauches in die Reihe der Propheten gestellt werden, daher ist aus der Betrachtung der Prophetie alles, was sich nur auf Moses allein bezieht, völlig auszuschliessen. II, 35. Die Prophetie ist in Wahrheit „ein Erguss, der sich von Gott durch

1) Meister Eckart lehrte, dass man Gott um so mehr lobt, je mehr man von ihm leugnet.

Vermittelung des Intellectus activus [1] zuerst auf die Vernunft (אלקוה אלנאטקה) und darnach auf die Imagination (Phantasie אלקוה אלמתכ̈ילה) ergiesst.“ Sie ist die höchste Stufe des Menschen und der Gipfel der Vollkommenheit der seiner Gattung möglich ist, und zwar näher der höchste Gipfel der Imagination, den man weder durch Vollendung in den speculativen Wissenschaften noch durch Besserung der moralischen Beschaffenheit erreicht. In beiden kann ein Mensch sehr hoch stehen, ohne darum die vollendete Imagination zu besitzen. Die Befähigung für diese Imagination hängt von der Feinheit der Organisation und der rechten Temperierung des körperlichen Organes ab, das Träger der Imagination ist. Das Geschäft der Imagination ist Bewahrung der Sinneseindrücke (אלמחסוסאת) und ihre Combination so wie Reproduction, [2] ihre grösste und beste Thätigkeit entwickelt sie bei vollkommner Ruhe der Sinne und Befreiung derselben von ihrer (gewohnten) Thätigkeit. Alsdann fliesst in sie (die Imagination) ein gewisser Erguss conform ihrer Vorbereitung für denselben; dieser ist die Ursache der wahren Träume und zugleich auch die der Prophetie, welche sich nur nach dem Mehr oder Weniger (der Quantität) von jenen unterscheidet, nicht nach dem Genus. . . . Die Thätigkeit der Imagination im Schlafe ist die gleiche wie in der Prophetie, nur ist sie noch mangelhaft und nicht zur Vollendung gediehen. So lehrt schon Num. 12, 6 בחלום או במראה durch Traum oder Vision, da ja Moses selbst nicht eigentlich Prophet war, und diese beiden Ausdrücke enthalten alle Grade der Prophetie.“

Um Prophet zu werden ist nothwendig, dass die Hirnsubstanz des Menschen in ihrer Grundbeschaffenheit von der vollendeten richtigen Disposition (עלי גאיה אלאעתדאל) ist, sowohl rücksichtlich der Reinheit des Stoffes als seiner Mischung in allen einzelnen Theilen, sowohl nach der Quantität wie nach der Lage, so dass es von keinem andern Organe gedrückt wird. Weiter muss ein solcher Mensch in Wissenschaft und Philosophie vollkommen ausgebildet sein, reine Sitten haben und einzig sich auf die Erkenntniss der

1) Ueber den Intellectus verweise ich der Kürze halber auf Munck Mélanges 445 f. und M. Joel, Lewi ben Gerson als Religionsphilosoph, Breslau 1862 S. 23 ff. Ausserdem handelt Maimonides selbst davon und Munck hat im Register III, 495 die Stellen gesammelt.

2) So glaube ich die Worte אמלמחאכאת אלתי פי טביעתהא, (المحاكاة التى فى طبيعتها) am Besten wiederzugeben. Munck übersetzt retracer (les images).

höchsten Geheimnisse richten ohne Streben nach sinnlichen Genüssen und menschlichen Ehren. Diese drei Eigenschaften ermöglichen es, dass wenn sich der Erguss des Intellectus auf die Imagination ergiesst, ein solcher Mensch nur ausserordentliche göttliche Dinge schaut, nur Gott und seine Engel (d. h. reine Intelligenzen) wahrnimmt, Wahrheiten empfängt und Regeln für eine Besserung des Verkehrs der Menschen unter einander.[1] — Die Kraft der Imagination ist eine körperliche Kraft,[2] daher ruht die Prophetie, wenn die Propheten von Affecten wie Trauer und Zorn bewegt werden, was schon die Alten (Babli Sabbath 30[b]) gewusst haben. Aus diesem Grunde hörte die Prophetie während des Exiles auf. II, 36.

Bei dieser durch und durch dem geschichtlichen Befunde in den Quellen widersprechenden, aus neuplatonischen und neupythagoraeischen[3] Lehren hervorgegangnen Theorie des Prophetismus, kommt nun Alles auf den Intellectus activus an, den Maimonides in der Umgestaltung benutzt, welche die Araber der aristotelischen Lehre haben angedeihen lassen, und die Maimonides mit jenen andern Theorien verknüpft hat.[4] Der Intellectus activus vereinigt sich mit dem menschlichen Intellectus (passivus) als Band zwischen Mensch und Gott in verschiednem Grade; er ergiesst sich entweder so weit, dass sein Einfluss nur für den einen Menschen genügt, den er trifft, um ihm sein Leben zu regeln, oder auch noch reichlicher, so dass der Empfänger befähigt ist auch Andere zu leiten, oder aber in so geringem Grade, dass er den betroffnen Menschen nur befähigt sich leiten zu lassen. Erstreckt sich sein Einfluss

1) Vgl. dazu die stoische Lehre von der Mantik bei Zeller Philosophie der Griechen III, I, 319: „Die natürliche Begabung (für Erkenntniss und Deutung der Vorzeichen) beruht, wie dies schon andere gesagt hatten, auf der Gottverwandtschaft der menschlichen Seele, sie erfolgt bald im Schlaf, bald in der Entzückung, denn der Sinn für die höhern Offenbarungen wird uns um so reiner aufgehen, je vollständiger unser Geist sich aus der Sinnenwelt, und aus allen auf das Aeussere gerichteten Gedanken zurückzieht. Ihrer objectiven Ursache nach wurde dieselbe auf eine Einwirkung zurückgeführt, welche die Seele theils von der Gottheit oder dem allgemeinen, durch die ganze Welt verbreiteten Geiste, theils auch von den in der Luft sich aufhaltenden Seelen, d. h. den Dämonen erfahre; doch sollten auch äussere Eindrücke dazu mitwirken, den Menschen in Enthusiasmus zu versetzen."

2) Text: והדה אלקוה אלמתכילה קוה בדניה בלא שך:

3) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III, II, 56, 62 f., 547 ff., 739 ff.

4) Maimonides ist nicht der erste, der diese Theorie entwickelt hat, II, 37 F. פ b sagt er: כמא בינא ובין גירנא מן אלפלאספה, d. i. wie wir und und andere Philosophen erklärt haben.

nun nur auf die Vernunft, so werden, wenn er stark genug ist, um zur Leitung Andere zu befähigen, die so begabten Menschen zu speculativen Gelehrten (אהל אלנטר), erstreckt er sich auf Vernunft und Imagination, so werden — falls die Imagination von höchster substanzieller (hirnsubstanzieller) Vollkommenheit ist, die so begabten Menschen Propheten. Dagegen erzeugt die Ergiessung des Intellectus nur auf die Imagination Staatsmänner, Gesetzgeber, Weissager, Auguren,[1] Inhaber wahrer Träume und Wunderthäter, und diese Classe richtet beim Mangel der höheren intellectuellen Fähigkeit Unheil an, da sie sich leicht für wirkliche Propheten halten und ausgeben.

Die Fülle des Ergusses treibt zur Mittheilung an andere, die Gelehrten forschen und schreiben, die Propheten predigen, und dieser Drang ist so mächtig, dass man auf das Verhalten der Hörer nicht achtet und sich jeder Gefahr aussetzt, nur um dem Zwange des treibenden Intellectus gerecht zu werden. Dies bewährt Jerem. 20, 8. II, 37. Zu dieser Thätigkeit hilft nun weiter mit die Naturgabe des Menschen dem Zwange entgegenzutreten und zu widerstehen (קוה אקדאם צריחה das Munck durch hardiesse ausdrückt), die der physikalischen Repulsionskraft gleicht, und die Divination (קוה אלשעור), die alle Menschen in grösserem oder geringerem Masse besitzen, die aber bei den Propheten bis zur sicheren Einsicht in die Zukunft, ja selbst bis zum Wahrnehmen speculativer Wahrheiten (אדראכאת נטריה) ausreicht, welche gewöhnliche Menschenkinder nicht begreifen. Dabei gilt dies alles aber nur für die wahren Propheten, nicht für die oben ausgeschiedne dritte Classe prophetenähnlicher Weissager, Auguren und Träumer. II, 38.

Dies ist die Theorie des Prophetismus bei Maimonides, empirisch biblischen Grund hat sie nicht, sie ist ein Product seiner psychologischen Speculation.[2] Um so seltsamer nimmt sich nun die Anpassung derselben an die biblischen Ausdrücke aus, die er II, 41 f. gibt. Vom Intellectus activus hören wir dort nichts mehr, Gott ist dort die Quelle der Weissagung; wenn ein Individuum durch den Geist Gottes bewegt und zu irgend welchen bedeutenden Handlungen angetrieben wird, so

1) Für אלזאגרין steht durch Druckfehler אלזאגרין.

2) Vgl. II, 32 wonach die Lehre über die Prophetie im Gesetze sich von der der Philosophen nur in einem Punkte unterscheidet, dass nämlich die Philosophen alles aus der physisch-psychischen Constitution ableiten, das Gesetz aber dies nicht genügend findet, sondern den göttlichen Willen als Factor hinzunimmt.

ist dies der erste Schritt zur Prophetie, den z. B. die Richter gethan haben. Wirkt aber diese göttliche Kraft weiter, und verleiht sie Einsicht in Politik, Metaphysik, Ethik, so wie die Fähigkeit dies auszusprechen, so nennt man die Kraft den heiligen Geist, der z. B. die Verfasser der Hagiographa inspirierte und die Hohenpriester, wenn sie die Urim und Tummim befragten. Ins Besondre sind die Schriften David's, Salomo's und Daniel's nur durch den heiligen Geist eingegeben, aber noch nicht wahrhafte Prophetie. Die Mittheilung des heiligen Geistes ist die zweite Stufe der Prophetie, — leicht erkennt man die Parallele mit der zweiten Classe der vom Intellectus activus erfassten Menschen, — die beiden Stufen der Begeisterung durch den Geist Jahve's und den heiligen Geist unterscheiden sich von der eigentlichen Prophetie dadurch, dass bei ihnen die Sinnesthätigkeit fortgeht, welche bei der Prophetie unterbrochen ist.

Die Form der echten Prophetie ist Traum und Vision, jede Art theilt Maimonides in Unterabtheilungen. die des Traums in fünf, die der Vision in vier, doch haben diese scholastischen Unterscheidungen der im Ganzen eilf Grade der Prophetie keine tiefere Bedeutung für die Theorie, wohl aber für die Einsicht, wie Maimonides von den Scholastikern benutzt ist, so dass wir sie erst unten bei Thomas von Aquino aufzählen. II, 45.

Aus dem Satze, dass alle echte Prophetie im Traum oder in der Vision empfangen werde, leitet sich nun weiter der Satz ab, dass alles, wovon die Propheten sagen, dass sie es zu thun Befehl erhalten haben, nur in der Vision, nicht in der Realität ausgeführt ist, kurz, dass alle symbolische Handlungen der Propheten nur visionär sind. Hosea hat die Buhlerin nicht zur Ehe genommen, Jeremias 13, 4 den Gürtel nicht wirklich nach dem Euphrat getragen, der Wind den Ezechiel 8, 1 nicht nach Jerusalem entführt, nur die Masse erachtet dies und ähnliches für ein sinnliches Geschehen, während es in Wahrheit nur in der Vision geschah. II, 46. Man vergleiche dazu die Theorie der Antiochener nach Pseudorufin. P. 177.

Weiter folgt aus jenem Satze, dass das Reden Gottes oder der Engel nicht mit den materiellen Ohren gehört wird, was Maimonides schon nach seiner Deutung des göttlichen Sprechens als einer innern Willensbewegung nicht zulassen kann, sondern visionär vernommen wird. Wo immer eine Bibelstelle sagt, Gott habe direct oder durch einen Engel zu Jemand geredet, da ist dies in einer Vision geschehen. — Auch hier bietet sich die Theorie der Antiochener als Parallele P. 132. — Wo aber nicht vom Reden Gottes, sondern von seinem Kommen zu

einem Menschen die Rede ist, da liegt überhaupt keine Prophetie vor, sondern nur eine göttliche Mittheilung, denn zu Laban und Abimelech kommt Gott Genes. 20, 3; 31, 24, zu Israel aber spricht er Gen. 46, 2. II, 41.

Zu den bei ruhender Sinnesthätigkeit erfolgenden göttlichen Mittheilungen in Traum und Vision, in denen Gott oder ein Engel gesehen wird, der redet, kommt nun noch eine Art der Mittheilung, bei der der Prophet gar Niemand oder einen Menschen sieht, von dem er dann erfährt, dass es ein Engel sei. Wenn er Niemand sieht, so wäre dies das prophetisch visionäre Analogon zum בת קול, das bei voller Sinnesthätigkeit erfolgt. II, 42.

Ist nun in der Vision vom Propheten eine Wahrheit empfangen worden, so ist seine Redemittheilung an die Menschen dadurch charakterisiert, dass er alle Ereignisse ohne Rücksicht auf den Causalnexus unmittelbar von Gott ableitet und der vermittelnden Ursachen nicht gedenkt, mögen diese nun in der Reihe der natürlichen physischen Entwicklung liegen, oder in der Willensthätigkeit der Menschen und der Thiere (der Walfisch des Jonas) zu suchen sein. Gott verbietet den Wolken zu regnen Jes. 5, 6, ruft seine Helden 13, 3, spricht zum Fisch Jon. 2, 11, so redet der Prophet, obwohl hier Mittelursachen wirksam sind. Die Bemerkung trifft in der That einen specifischen Zug aller prophetischen und überhaupt religiösen Diction und Anschauung, aber sie zeigt auch den Unterschied der Standpunkte eines Aristotelikas und eines Propheten. Für jenen sind die Mittelursachen und der Causalnexus eine Grösse mit der er rechnet, für den stricten Theismus des Propheten existieren sie nicht, ihm ist die Welt nur Werkzeug in der Hand des Höchsten, der jede Einzelnheit leitet. So ist der Ausschluss der Mittelursachen für den Propheten nicht eine Form der Diction, sondern genauer Ausdruck für die Realitität, wogegen der Philosoph die Reihe der Ursachen sich nicht fortdemonstrieren kann und seine Differenz gegen den Propheten dadurch verdeckt, dass er erklärt, jener kenne auch die Reihe der Mittelursachen, aber seine Redeweise gestatte ihm dieselbe zu ignorieren. Maimonides sagt: Alle diese Mittelursachen „werden in den Büchern der Propheten auf Gott zurückgeführt und von einem solchen Thun in ihrer Betrachtungsweise absolut gesagt, dass Gott es gethan, befohlen, gesagt habe. Für alle diese Fälle kommen vor die Ausdrücke: reden, sprechen, befehlen, berufen, senden.“ II, 48.

Wenn hier durch die Unterstellung, dass dies nur Redeform sei, ein Weg gebahnt wird, um den philosophischen Rationalismus mit dem

Bibeltext in Einklang zu bringen, wenn weiter durchgehend die parabolische Darstellung in den Propheten herrscht, die eine allegorische Deutung fordert, und daher jeder Rationalisierung sich darbietet, so wäre es kaum nöthig die Metaphern und Hyperbeln[1] zu Hülfe zu nehmen, die dem Theodor von Mopsueste S. 130 so wichtig waren, aber Maimonides unterlässt auch dies nicht II, 47, und dann kann es allerdings nicht mehr leicht misslingen mit den Texten vernünftig fertig zu werden, leider fehlt nur der Canon, nach welchem alle diese Methoden der Umdeutung anzuwenden sind. So sagt denn Maimonides II, 47: Nun werden dir alle Prophetien deutlich und klar werden und du im Besitze von vernünftigen Ueberzeugungen bleiben, die wohlgeordnet und Gott wohlgefällig sind, denn Gott liebt nur die Wahrheit und verabscheut das Unwahre," — wir aber bleiben staunend stehen bei einer die Theologen des Islam, der Thora und des Evangeliums gleichmässig beherrschenden ungeheuren Selbsttäuschung, die sich Jahrhunderte hindurch behauptet, und die die vollständigste Eliminierung des Textes für eine Auslegung desselben erachtet.

Da die Kritik der maimonideischen Theorie des Prophetismus und der Allegorese in ihrer Darstellung beschlossen ist, so erübrigt uns nur noch die wenigen Bemerkungen auszuziehen, die er über Joel einfliessen lässt.

Die Heuschrecken des Joel hält er für natürliche und lehnt dadurch die alte symbolische Deutung auf Völker ab. Dies folgt aus II, 48 (S. 365 Munck), wo er von den eben besprochnen Mittelursachen redet, welche durch Thiere gebildet werden. Diese Heuschrecken sind in den Tagen Joels wirklich gekommen, als Ausführer eines göttlichen Befehles. Die Schilderung, dass vor ihnen die Erde bebt, der Himmel wankt, Sonne und Mond sich verdunkeln, und die Sterne ihren Glanz einziehen, gehört unter die biblischen Hyperbeln, es ist daraus nicht auf einen Weltuntergang zu schliessen, den die Bibel nicht lehrt. II, 29 (S. 220 Munck). — Die Verheissung der Geistausgiessung und allgemeinen Prophetengabe macht dem Maimonides natürlich bei seiner Theorie des Prophetismus, wonach nur psychophysisch vollkommne, durch Gottes Willen bestimmte Menschen prophezeien können, einige Schwierigkeit. Allein es läugnet kurzer Hand, dass hier wahre Prophetie verheissen werde; den Commentar zu 2, 28 (3, 1) „Ich giesse meinen Geist aus u. s. w." sollen die Worte liefern: Eure Greise haben Träume, eure Jünglinge Visionen. Das Wort Prophet aber sei doppelsinnig, nicht nur der wahre

1) Er nennt sie אסתעאראת und אגיאאת, إِغْيَاءَاتٌ von غاية Munck II, 217.

Prophet, sondern jeder, der etwas Zukünftiges durch Zauberei oder Ahnung wisse, werde Prophet genannt, ja es gebe auch Baalspropheten, und so — so muss man die unvollendete Deduction ergänzen — ist hier nicht von wahren, sondern von scheinbaren Propheten die Rede, die die S. 275 erwähnte zweite Classe bilden. In der That ein treffliches Specimen von Verdrehung.

Endlich bekommen wir seine historische Auffassung zu 3, 3—5 zu hören. II, 29 (S. 221 Munck). Die Zeichen am Himmel u. s. w., sowie die Errettung, die auf dem Zion ist, möchte Maimonides am Liebsten auf die Vernichtung Sanherib's in den Tagen Hizqia's beziehen; aber er hat nichts dagegen, wenn man es auf die Vertilgung des Gog vor Jerusalem bezieht, welche in den Tagen des Messias eintreten wird, obwohl dies nicht eigentlich im Texte liege, der nur von grossem Morden, Feuersbrunst und Verdunklung von Sonne und Mond rede. Der Einwand, es könne die Vertilgung der Assyrer unter Sanherib doch nicht füglich „der grosse Tag des Herren" genannt werden, wird abgewiesen, jeder Tag eines grossen Sieges oder Unglückes heisse der grosse Tag des Herren, selbst der Tag, wo die Heuschrecken kamen, sei von Joel 2, 11 so bezeichnet.

Das ist es, was sich im Führer des Maimonides über Joel findet; seine Allegorese zusammen mit der ihr correspondierenden unhistorischen Auffassung der Prophetie, deren Träger eine ganz absonderliche Psychologie nöthig machen, bewährt sich aber am Texte nicht, denn die Heuschrecken werden nicht allegorisiert, die verheissne Prophetie der Endzeit nicht nur für Augurenthum und Divination erklärt, sondern sogar aus der Endzeit in die Zeit des Sanherib versetzt, der er ja auch die Zeichen am Himmel lieber zuschreiben möchte als der Zeit des Gog. Vergleicht man die philosophische Construction mit dem exegetischen Resultat, so ist es ein parturiunt montes, nascetur ridiculus mus, und man begreift den Zorn des Abarbanel, der eine solche Interpretationsmethode — die er aus Joseph Albo anführt — für verwerflich erklärt. Denn den von ihm hochgestellten Maimonides nennt er nicht selbst, führt ihn dagegen in den משמיע ישועה im Abschnitte über Joel an, ohne seine Auslegung gutzuheissen.

Die ganze philosophische Richtung im Judenthum bekämpft Abarbanel, aber er legt nicht die Axt an die Wurzel, die Maimonides ist, sondern richtet sich gegen vermeintlich schwächere Denker, denn als solche betrachtet er Ḥasdaj c. 1410 und Joseph Albo.[1] Die Unterschei-

1) Ḥasdaj muss ich unberücksichtigt lassen, und ich verweise auf Joel, Don Chasdai Creskas religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtl. Ein-

dung zwischen Maimonides concessionierter und Albo's oder Ḥasdaj's verwerflicher Philosophie im Roš Amana macht übrigens dem Urtheile Abarbanel's keine Ehre, da die erlaubte wie die verbotne Philosophie Frucht derselben Ablösung von der Thora ist, und vollends die Geringschätzung Ḥasdaj's und Albo's ist mit nichts begründet, Ḥasdaj erscheint als ein origineller und bedeutender Denker; dem Albo freilich wird nachgesagt, dass er sein Bestes von Ḥasdaj entlehnt habe, was wir nicht controliert haben. Ueber Ḥasdaj's Theorie des Prophetismus lehrt Joel a. a. O. S. 45, dass er die Prophetie als eine innerhalb der Sphäre menschlicher Kraft liegende Entwicklungsstufe ansehe, welche die Grenzen der Natur nicht überschreite. Dabei aber wisse er sich in die Behauptung des Maimonides nicht zu finden, dass bei Erfüllung aller Vorbedingungen zur Prophetie Gott diese selbst so gut gebe wie versage.[1] Er begreife, dass die Behauptung des Maimonides hervorgerufen werde durch den Mangel der Prophetie bei Griechen und Chaldäern, die doch weise Männer genug gehabt hätten, stelle aber für sich die Lehre auf, dass zur Erreichung des höchsten menschlichen Zieles das Wissen nicht führe. Vielmehr wird nach Ḥasdaj der Zusammenhang mit Gott, durch die Erfüllung seiner Gebote hergestellt, vorzüglich wenn wir es dabei bis zur Liebe bringen, die uns mit Gott verbindet, dessen Wesen neidlose Liebe zu seinen Geschöpfen ist.

Albo (circa 1380—1444. Grätz, Gesch. der Juden VIII, 168) geht in das Wesen der Prophetie in der That recht tief ein, aber wir wollen uns auf eine kurze Darstellung beschränken um aus seinen Aeusserungen alsdann noch eine Richtung in der jüdischen Propheten-exegese kennen zu lernen, die ebenso wenig beachtet ist, wie sie die höchste Beachtung verdient, nämlich die strict zeitgeschichtliche, die sich als dritte Gattung neben die reichsgeschichtlich-apocalyptische oder biblisch-realistische Abarbanel's und neben die philosophische des Maimonides stellt.

Der durchschlagende Gesichtspunkt für die Betrachtung der Prophetie bei Albo ist der in neuerer Zeit von Lessing allgemeiner formulierte Gedanke von der sittlichen Erziehung der Menschheit durch Gott. Das Vorauswissen der Einzeldinge erstreben und erreichen vermöge des Ahnungsvermögens (הכח הדמיוני) auch die heidnischen Zaubrer und

flusse dargestellt, Breslau 1866. Ueber sein Verhältniss zu Albo, vgl. dort S. 76. Die Chronologie für das Leben Chasdaj's untersucht Grätz, Geschichte der Juden VIII, 410.

1) Vgl. was S. 274 von dem Ergusse des Intellectus activus auf den befähigten Menschen gesagt ist.

Wahrsager, ja Albo sieht das Heidenthum geradezu als durch das Streben die Zukunft zu erfahren entstanden an, indem die Menschen den Dämonen (שֵׁדִים) dienten, von denen sie Offenbarungen hofften, und z. B. ihre Kinder dem Feuer opferten (מעבירים באש) um durch das Feuer Enthüllungen zu erhalten. Aus gleichem Grunde entstehen die Todtenbeschwörungen und ähnliches, die ersteren sind sogar zu den Christen gedrungen, wie er nach Maimonides zu erzählen weiss.[1]

Für den wahren Prophetismus handelt sich's aber nicht um Voraussagen der Zukunft, sondern um Erziehung des Volkes, das durch Werthschätzung der Thora, Gottesdienst und gute Werke vollkommen werden soll. Die Erziehung ist der wahre Zweck Gottes, und der Dienst der Dämonen, um die Zukunft durch sie zu erfahren, führt den Menschen von diesem Zweck ab.

In der nähern Bestimmung der Prophetie weicht nun Albo fundamental von Maimonides darin ab, dass er den göttlichen Erguss (שפע) nicht auf die Phantasie gehen lässt, sondern vielmehr auf das logische Vermögen oder die Vernunft (הכח הדברי), wobei die Phantasie (הכח המדמה) theils als Vermittler dient, theils nicht. Bei Maimonides ist das Ziel des Ergusses die Phantasie, bei Albo die Vernunft.[2] Dieser Erguss lehrt bald durch Vermittlung eines Engels, bald ohne dieselbe

1) Was hier von mittelalterlichen, und da es Maimonides erwähnt, wohl spanischen Gebräuchen gesagt wird, ist dies: Die Heiden beschworen die Todten so, dass ein Mann und ein Weib sich zu Häupten und am Fussende des Grabes aufstellten und eine kleine Schelle zwischen sich hielten, während sie die Beschwörungsformel sprachen und schellten; das Weib sah, der Mann fragte, und die Schemen verkündigten die nächste Zukunft. — Von hier — so lehrt der angezogne Maimonides weiter — ist den Christen der Gebrauch geblieben, ihre Todten in ihren Capellen zu begraben und während der Beisetzung zu beten und zu klingeln, so dass die Heiden bei ihrer Bekehrung zum Christenthum die alten Bräuche in's Christenthum aufgenommen haben. Zu diesen heidnischen Bräuchen gehört auch, dass sie in einer Nacht, wenn die Sonne in das Zeichen des Scorpions tritt, grosse Scheiterhaufen errichten, hüpfen, darum tanzen, in die Hände klatschen und darüber springen. Gemeint ist natürlich ein Herbstfest, und Maimonides hat in der That einen sittengeschichtlichen Tiefblick gethan.

2) More II, 37 lehrt Maimonides ausdrücklich, dass wenn der Erguss des Intellectus activus sich nur auf die Vernunft erstreckt, die davon Betroffnen speculierende Philosophen werden. Erstreckt er sich aber auf das vernünftige und auf das Imaginationsvermögen zugleich, so wird Prophetie erzeugt. Wird endlich nur die Phantasie getroffen, so werden dadurch Auguren, Staatsmänner u. s. w. inspiriert. Vgl. oben S. 275. Das Unterscheidende des wahren Propheten ist, dass die Phantasie mit gefasst wird, wo für Albo das Vernunftvermögen allein afficiert wird.

den Menschen Dinge, die ausserhalb der Sphäre desjenigen liegen, was er von Natur erreichen kann, mit dem Zweck entweder ihn selbst oder andere zum Glück und wahrer menschlicher Vollendung zu führen.[1] Die Betheiligung der Phantasie, z. B. bei den Visionen Zacharja's ist ein Anfangsstadium, ein niederer Grad, den einzelne nicht überstiegen haben. Völliger Ausschluss der Phantasievermittlung findet sich nur bei Moses, das פה אל פה bedeutet ohne Vermittler (בזולת אמצעי), so dass darum seine Worte ohne Räthsel (חידה) und durchaus klar sind.[1] — Bei den Propheten niedern Grades finden sich Unterschiede, welche nicht aus Differenzen des Grundes oder Zweckes des göttlichen Ergusses, sondern aus der verschiednen Natur der Mittelursachen oder der empfangenden Individualitäten abzuleiten sind. So ist es schon in Bereschith rabba[2] auseinandergesetzt, wo Rabbi M'eir einem Samaritaner — diese erkannten ja die Schriften der Propheten nicht als canonisch an — das Beispiel von Spiegeln, in welchem das Abbild des gleichen Gegenstandes verschieden erscheint, vorhält, was Albo wiederholt, um daraus abzuleiten, dass der göttliche Erguss sich in vielfacher Weise nach der Natur der Empfänger modificiert darstelle. Der Prophet sieht nach Albo ein Bild (תמונה), aber er weiss zugleich, dass es Bild und nicht Wesen ist, denn das letztere liegt in dem das Bild begleitenden Worte. Die Prophetie gleicht dem Traumgesichte, aber sie enthält nichts Eiteles, sondern Wahrheit, der Traum, auch der wahre, ist nie frei von Irrthum, und unter allen verschiednen Formen, die die Propheten schauen, steckt der gleiche Inhalt, wie die Alten gesagt haben חלים אחד מששים בנבואה, d. h. der gleiche Traum kommt aus (steckt in) sechzig prophetischen Träumen. So Albo Iqqarim III, 8—9. Die Erkenntniss der Propheten ist eine absolut sichere, weil sie von Gott ausgeht, der zugleich der Lenker der Dinge ist, so dass Ereigniss und Voraussage die gleiche Ursache haben, also stimmen IV, 43 Schluss.

Seine Darstellung der Stufen der Prophetie baut Albo auf einer allgemeinen Scheidung der Stufen der individuellen menschlichen Geistes-

1) Die Definition lautet: ולזה היה גדר הנבואה . . . שהוא שפע שופע מהשם יתברך על הכח הדברי אשר באדם אם באמצעות הכח המדמה אם בזולתו מודיע לו על ידי מלאך או בזולתו דברים או עניינים אין בטבע האדם שידעם וזה אם להישרתו ואם להישרת זולתו אל מול ההצלחה כדי להגיע האנשים אל התכלית האנושי:

2) Wie alt diese Betrachtung ist zeigt auch Paulus 1 Cor. 13, 13 *βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.* Hier der Spiegel, die חידה und das פנים אל פנים.

entwicklung auf, die er nicht von angebornen Ideen ausgehen lässt, sondern sensualistisch, wie Locke und Hume, darstellt. Merkwürdig und völlig modern berührt es, wenn er die künstlerische und philosophische Begeisterung als der prophetischen ähnlich beschreibt und vom heiligen Geiste ableitet, wobei der letztere Umstand durch die bekannte Lehre der Juden bedingt und bestimmt ist, dass die Ketubim vom heiligen Geiste eingegeben sein und die niedrigste Stufe der Offenbarung darstellen sollen. Die Erkenntniss nun entwickelt sich zuerst durch sinnliche Wahrnehmung. Diese prägt sich der Vorstellungskraft ein, so dass sie im Wiederholungsfalle wieder erkannt wird. Dadurch wird die einfache sinnliche Wahrnehmung zur Erkenntniss (הכרה) erhoben. Auf der dritten Stufe gelangt das bei der Erkenntniss der Einzelndinge in allen oder vielen gleich bleibende Allgemeine oder die Categorien zum Bewusstsein, der Mensch abstrahiert den allgemeinen Begriff Sprache aus den verschiednen Sprachen, und legt jenen der ganzen Gattung bei. Endlich auf der vierten Stufe dringt er zur Metaphysik und lernt unterscheiden Substanz und Accidenz, Nothwendigkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit u. A., und combiniert solche unsinnliche Ideen untereinander, um so zur höchsten Stufe, der der Weisheit vorzudringen. Höher bringt es die Menschheit als ganzes nicht, viele dringen nicht einmal bis zu dieser Stufe vor. Einzelne hingegen gelangen noch eine Stufe höher, es sind die künstlerisch, philosophisch und religiös inspierierten, deren Natur die Masse sich gar nicht vorstellen kann. Wie der Blinde nichts von Farbe und der Hämmling nichts von Liebe weiss, welche andre kennen, so kann ein Mensch auch eine noch höhere Stufe erreichen, die er nach Weise und Art der (gewöhnlichen) Natur nicht erklimmt. Dies ist vernünftig vorstellbar, und die sinnliche Erfahrung bestätigt es, es zeigt sich, wenn Jemand Worte der Weisheit redet, Lieder dichtet, Gott preist in reiner und raschgewandter Rede, der sonst nicht zu reden vermag oder diese Erkenntnisse besitzt. Jeder Hörer bewundert ihn wegen der Gegenstände, die er weiss, und die feine Ordnung seiner Worte entzückt, er selbst aber weiss nicht, von wannen ihm diese Kraft gekommen ist, wie das Kind sprechen lernt und nicht weiss, woher es die Kraft hat. *Diese Stufe ist die Inspiration durch den heiligen Geist.*[1]

Hiervon ist die eigentliche Prophetie zu unterscheiden, die in sich vier Abstufungen hat, welche sich nach dem gegenseitigen Verhältnisse von Phantasie und Vernunft bestimmen. Ist die Vernunft über die Phantasie überwiegend, so sieht der Mensch wahre Träume und Dinge, die er

1) Dies nach Maimonides More II, 45 der zweite Grad.

sich sonst nicht vorstellen kann; je stärker die Vernunft, um so mehr ist der Mensch geeignet den Erguss der Prophetie aufzunehmen, je stärker sich die Gegenwirkung der Phantasie geltend macht, um so mehr ist er den ecstatischen Zuständen, des Zitterns, der Angst u. a. ausgesetzt[1] nach deren Ablauf erst der prophetische Erguss in wahren Träumen eintritt. Dies ist die erste Stufe.

Die zweite und höhere ist diejenige, bei der Phantasie und Vernunft sich gegenseitig die Wage halten, und bei der der Geist der Prophetie nicht mit ecstatischen Zuständen über den Menschen kommt, sondern in „Gestalten auf seinem Lager, und im tiefen Schlafe, der am Tage über ihn kommt.“ Hiob 4, 13 f. Diese Stufe heisst Vision (חזיון und מראה). Der Mensch schaut auf dieser Stufe durch Vermittlung der Phantasie Gestalten, die substantiell nicht existieren, wie Zacharja die Pferde und Weiber, Amos den Korb u. s. w. Vermöge der Kraft der Vernunft aber erkennt er den eigentlichen wahren Sinn, auf den jene Gestalten abzwecken, obwohl diese selbst nicht wahre Existenz haben.

Auf der dritten Stufe ist die Phantasie durch die Vernunft ganz bemeistert und kann sich keine Gestalten oder Formen vorstellen, die nicht real existieren. Was der Mensch auf dieser Stufe sieht, das ist alles Realität, wie die Visionen Ezechiel's, welche in den Mysterien der Merkaba die Geheimnisse des Seiens und der Metaphysik (סודות המציאות ועניינים אלהיים) enthalten. Dabei hört oder sieht er einen Engel, der mit ihm redet und ihm mittheilt, ob der geschaute Gegenstand nur auf ihn, oder auch auf andre geht, oder allgemeine Beziehung hat, und der ihn über die Zukunft des einzelnen Menschen wie des Volkes, der Völker und der gesammten Menschheit unterrichtet.

Die vierte Stufe ist endlich diejenige, bei der die Phantasie völlig ausgeschlossen ist, und wo gar keine Form oder Gestalt, selbst kein Engel geschaut wird, sondern nur eine Stimme vernommen wird, die Mittheilungen macht. Diese Prophetie erfolgt im wachen Zustande am

1) Maimonides More II, 41 lässt auch die Vision מראה und מחזה einen Zustand der Erregung und Angst sein (חַלָּחָלָה מְזַעְזֵעַ וּמְהוּמָה), der den Propheten im Wachen überkommt. Wenn dann die Sinnesthätigkeit stillgestellt ist, so geht der Erguss auf das rationelle Vermögen, von hier auf die Phantasie, und bringt diese zur höchsten Vollendung, so dass sie ihr Werk thut. Oft beginnt aber die eigentliche Offenbarung auch mit der Vision, worauf erst die ecstatische Erregung folgt, die eine Consequenz der angespannten Phantasiethätigkeit ist, worauf die eigentliche Revelation (אלהות) eintritt. — Auch hier zeigt sich die Differenz zwischen Maimonides und Albo, die ihren Grund in der verschiednen Stellung von Vernunft und Phantasie in den beiderseitigen Theorien hat.

Tage und zu jeder Zeit, wer sie erlangt verdient Engel genannt zu werden, nur Moses aber ist zu ihr emporgestiegen.[1]

Die Reihenfolge der drei ersten Stufen ist keine nothwendige, die Propheten erleben sie nicht der Ordnung nach, sondern erhalten ihre Offenbarungen bald in dieser, bald in jener Form. Dagegen muss der Prophet die oben in ihren vier Stufen dargestellte, dem Menschen natürliche Vernunftbegabung haben, Idioten können nicht Propheten sein, wie die Alten[2] gesagt haben: Die Prophetie ruht nur auf einem weisen, tapfern, reichen und schöngebauten Manne (אין הנבואה שורא אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה.) Darum heisst es auch im Midrasch von Jacob: Wie viel Stufen waren an der Leiter? Vier; um anzudeuten, dass bei ihm die Stufe der Inspiration durch den heiligen Geist nicht der Prophetie vorausgieng, die dazu nicht unbedingt nöthig ist, wohl aber die Stufe der Weisheit, da er vierzehn Jahre im Hause des 'Eber weilte,[3] ohne die er auch im Traume keine Prophetie hätte empfangen können. Iqqarim III, 10. Vgl. S. 283.

Die Art, in der die Propheten die Erleuchtung empfiengen, wird mit dem Einfallen des Lichtes in einen Spiegel verglichen, der die Strahlen in dunkle Räume weiter reflectiert; die Lichtquelle war die Bundeslade mit den Gesetzestafeln, über denen die Schekina thronte, von ihr fiel der Strahl auf den Propheten und von ihm weiter, so dass Ahron und Mirjam als prophetisch qualificierte durch Moses zu Propheten werden, weil die Bundeslade da war, Baruch aber durch Jeremias nicht, weil sie fehlte, und er für die Prophetie nicht qualificiert war. Haggai, Zacharja und Maleachi konnten prophezeien, da sie Jeremias und Ezechiel gesehen hatten, aber von ihnen gieng der Reflex (Erguss) nicht weiter, weil die Lade fehlte, obwohl in der Zeit des zweiten Tempels frömmere Leute lebten als unter dem ersten Tempel. Ib. III, 11.

Der Zweck aller Prophetie ist nun nicht Voraussagen der Zukunft im Ganzen oder Einzelnen, wie dies Zaubrer und Astrologen anstreben, sondern das Hinaufführen des Volkes oder des ganzen Menschengeschlechtes zur höchsten möglichen menschlichen Vollkommenheit. Die Höhe des Propheten entspricht genau dem religiösen Hochstande des Volkes, wie im Abschnitt אין עומדין (Berachoth Cap. V Fol. 32[a]) erklärt

1) Die vier Unterschiede der Prophetie des Moses gegen jede andere erörtert nach Vorgang des Maimonides im Commentar zum Abschnitt חלק im Tractat Sanhedrin auch Albo nach der Stelle Deutr. 34, 10; Num. 12, 6.

2) Tractat Sanhedrin.

3) Im Tractat Megilla heisst es, in עבר seien in Jacob's Zeit die weisesten gewesen.

ist, wo zu den Worten: Steig herab, das Volk sündigt Exod. 32, 7, bemerkt wird: Gott sprach zu Moses: Steig herab von deiner Grösse; habe ich dir etwa Grösse verliehen ausser um Israels willen? Sobald aber Israel sündigt, was bist du mir?

Der Gedanke der Erziehung leitet nun Albo nach Ḥasdaj's Vorgange zu der Consequenz, dass die Thora, obwohl sein Obersatz der ist, dass sie vom Himmel stammt, verändert, ja abrogiert werden kann, was Maimonides More II, 39 geläugnet hatte. Der durchschlagende Grund hierfür ist die Veränderung, welche durch die Erziehung in den Empfängern der Thora vorgeht. Historisch erweist er, dass die göttliche Gesetzgebung den Menschen gegenüber wirklich mehrfach geändert worden ist, indem er auf die vier Perioden der Zeit von Adam bis Noah, wo Fleischnahrung verboten war, der von Noah bis Abraham, wo sie erlaubt wurde, der von Abraham bis Moses, wo die Beschneidung eintrat und endlich auf die mosaische Zeit verweist, wo die sinaitische Gesetzgebung eingeführt wurde. Das לא תוסיף und לא תגרע mit dem Maimonides die Unveränderlichkeit beweisen will, lehnt er ab, da ja nicht Menschen, sondern Gott der verändernde ist, der durch jene Worte für sich nicht gebunden ist.[1] Wir weisen hierauf ausdrücklich hin, um den freien und unbefangnen Sinn Albo's zu kennzeichnen, und bemerken nur noch, dass er III, 16 auch schon richtig erkannt hat, dass die ganze Thora einmal aus dem alten phönicischen Alphabet (der Ra'aṣschrift כתב רעץ) in die Quadratschrift umgesetzt worden ist, bei welcher Gelegenheit er erzählt, Nachmanides habe einen altjüdischen Sekel nicht lesen können, auf dem der Mannakorb und Ahron's Stab abgebildet gewesen sei, die Samaritaner aber hätten ihn sofort gelesen שקל השקלים.[2] Freilich ist er

1) Vgl. auch I, 23: אם יצוייר מציאות נביא גדול ממשה כבר היה אפשר שתבטל תורת משה וגו׳:, d. h. wenn ein Messias kommt, kann auch möglicher Weise die Thora abrogiert werden.

2) Die Stelle III, 16 lautet, und ist für die Geschichte der Palaeographie interessant: ועוד דבגמרא סנהדרין פרק כהן גדול פירשו האמוראין דברי חכמים שכך אמרו שם: אמר רב חסדא אמר מר עוקבא בתחלה נתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקדש כיון שעלו בני הגולה בימי עזרא ביררו להם כתב אשורי ולשון הקדש והניחו להדיוטות כתב עברי כלומר לכותיים שהיו דרין אז בארץ ישראל קודם שעלו הם הניחו להם כתב עברי ולשון הקדש הרי שהאמוראים מסכימים שהכתב שבידינו היום אינו כתב עברי וכן העיד הרמב״ן ז״ל כי כשעלה לארץ ישראל מצא שם בעכו מטבע קדום של כסף שהיה רשום בו צנצנת המן ומטה אהרון שהיה כתוב סביבו כתב שלא ידעו לקרותו עד שהראו אותו לכותיים לפי שהוא

dabei weit entfernt davon zu meinen, dass an dem geschriebenen Gesetze etwas verändert sei (III, 22) das Buch, das wir haben, ist von Moses Zeit getreu weiter überliefert, der Fund der Thora durch Hilkia in der Zeit des Josia, darf durchaus nicht auf ein zeitweiliges Verschwundensein der Thora gedeutet werden. Albo berichtet dazu eine ganze Historie, die den Zweck hat, das Erschrecken des Königs anders als durch den Fund eines Gesetzbuches zu motivieren, und die die Rabbinen im ירושלמי (Targum jerus. oder Talmud?) erwähnt haben. Ja er spricht dann sehr verständig über die Masora und das Tiqqun Sopherim wie über die Puncta extraordinaria, in denen er keine Veränderung sehen will, was freilich für das Tiqqun nicht ganz gelingt. Uebrigens sagt er richtig, diese Aenderungen seien wie die eines Schreibers, der seine Worte ehrfurchtsvoll setzt (כסופר המתקן דרך כבוד).

Fragen wir nun wie es bei dieser Theorie des Prophetismus mit der Auslegung steht, so gibt Albo IV, 42 Proben, wo sich's um Darstellung der Lehre von Lohn und Strafe der Menschheit handelt, die mit dem Kommen des Messias zusammenhängt.

Der Glaube an das Kommen des Messias ist für jeden Juden geboten, weil die Thora befiehlt auf die Propheten zu hören, diese aber ihrerseits das Kommen des Messias verkündigt haben. Wer das nicht annimmt ist ungläubig כופר, aber der Glaube an leibliche Belohnung und Strafe in dieser Welt bei der Auferstehung der Todten ist nicht nothwendig, es genügt an Lohn und Strafe der Seelen in jener Welt zu glauben. Schon die Alten haben gesagt שכר מצות בהאי עלמא ליכא, Lohn für Gesetzestreue gibt es nicht in dieser Welt, was wohl anders gemeint ist, als Albo es anwendet. Der Glaube an die Ankunft des Messias ist also zwar ein richtiger Glaube, aber kein fundamentaler Artikel,[1] weil er erst abgeleitet wird aus dem Obersatze des göttlichen Ursprungs der Thora (תורה מן השמים).

Handelt sich's aber um die Verwerthung der einzelnen Prophezeiungen über den Messias, so findet Albo die Ausleger unsicher und trotz ihres allgemeinen Glaubens an die Ankunft des Messias uneinig und schwankend. Schon die Talmudlehrer haben die Weissagungen zum

כתב עברי הקדום שנאמר אצל הכותיים וקראו הכתב ההוא והיה כתוב בו שקל השקלים וגו'. Ich bemerke dazu, dass die Samaritaner noch jetzt ihre Schrift ʾebrani, die der Juden ya'udi nennen. Die Münze habe ich nicht gefunden, die Lesung wird falsch sein.

1) Ich entsinne mich dabei der Distinction in Articuli fundamentales und minus fundamentales, die ich im Collegium dogmaticum habe empfehlen hören!

Theil nicht mehr in die Zukunft reichen lassen, sondern behauptet, sie seien alle schon in der Zeit des Ḥizqia erfüllt. Rabbi Hillel sagte: „Es gibt keinen Messias mehr für Israel, denn sie haben ihn schon genossen (gegessen) in den Tagen des Ḥizqia, des Königs von Juda.“[1] Rabbi Asche entgegnete hierauf nur mit der Zacharjastelle: „Siehe dein König kommt dir“, die unter den zweiten Tempel fällt, und so gestehe er ein, meint Albo, dass er keine Jesajastelle mit beweisender Kraft beibringen könne um Hillel's Ansicht zu widerlegen. Daher stimmen nach Albo die Rabbinen im Talmud darin überein, dass die Weissagungen Jesaja's auf Ḥizqia gehen, aber an ihm und von ihm nicht erfüllt sind. Auch Ezech. 37, 22, nach welcher Stelle beide Reiche vereinigt einen König haben sollen, wird mit den Worten ʾAqiba's als nicht messianisch abgethan. Dieser sagt (Sanhedr. חלק 98[b]), dass die zehn Stämme nicht zurückkehren werden, was er nicht gekonnt hätte, wenn er die Ezechielstelle von der Wiedervereinigung aller zwölf Stämme im messianischen Zeitalter gedeutet hätte. Aqiba habe die Worte vielmehr auf die Zeit des zweiten Tempels bezogen, so meint Albo und ist sogar bereit Zerubbabel für den verheissnen König anzusehen, eventuell auch Nehemja, oder den Nasi oder einen hasmonaeischen Fürsten. — Andre Erklärer sind der Ansicht, dass alle jesajanische Weissagungen durch den Bau des zweiten Tempels erfüllt sein, auf Cyrus und die Perserkönige gehe das Wort: „Könige werden deine Säugammen sein“ Jes. 49, 23 sammt dem ganzen Abschnitte. Denn im Anfange des zweiten Tempels, so begründet Albo, sei das Volk arm und elend gewesen, unter den Hasmonaeern aber reich geworden, worauf der Jesajanische Ausspruch ziele: „Statt des Kupfers bringe ich Gold“ u. s. w. So sei es auch gekommen, dass die ursprünglich aus Holz gemachten und mit Kupfer überzognen Leuchter und die übrigen kupfernen Geräthschaften des zweiten Tempels mit goldnen vertauscht wurden, dass Alexander Jannäus (ינאי Kidduš. 66[a]) mit den Pharisäern an goldnen Tischen speiste, und Herodes den zweiten Tempel noch prachtvoller, als der erste war, restaurierte. Damit ist Jes. 54, 12 erfüllt: „Ich mache von Rubin deine Zinnen und deine Thore von Karfunkelsteinen und all dein Gebiet voll köstlicher Steine“, wie auch die Verheissung, dass von allen Völkern her man die Israeliten als Minḥa für Jahve bringen werde Jes. 66, 20, was auf Cyrus Befehl zu deuten ist. Wenn aber etwa einmal von „allem Fleische“ die Rede

1) Tract. Sanhedrin. Abschn. XI. Abarbanel versucht im Roš Amana Cap. 14 Hillels Wort unschädlich zu machen, doch in sehr ungenügender Weise.

ist, das vor Jahve anbeten wird, so ist damit nur alles Fleisch der Israeliten gemeint, nicht die Menschheit. Ja Jesajas 66, 23 muss sich die Misshandlung gefallen lassen, dass die Worte: „Von Monat zu Monat, von Sabbath zu Sabbath wird alles Fleisch kommen, um vor mir anzubeten, spricht der Herr, und sie gehen aus und sehen die Leichen der Menschen, die von mir abfallen, denn ihr Wurm wird nicht sterben" so gedeutet werden: Die Abtrünnigen in jener Zeit werden ihren Nachbaren zu Spott und Hohn dienen, bis dass alle Menschen jener Zeit Zucht annehmen, wenn sie die Strafe dieser Frevler sehen, und dann werden sie allmonatlich und allwöchentlich kommen, um vor Gott anzubeten. Als Grund für diese Fassung wird geltend gemacht, dass bei anderer Auslegung den Würmern ewiges Leben verheissen werde.

Sind nun dies Proben der jedes Idealismus baren und daher dem Verständniss der Prophetie nicht entfernt gewachsenen Auslegekunst derjenigen Schule, die alle jesajanischen Weissagungen auf Ḥizqia oder den zweiten Tempel beziehen will, so lehrt uns Albo in Rabbi Ḥajjim Gallipapa (c. 1310—1380) noch einen historischen Ausleger kennen, dessen Danielexegese geradezu Erstaunen erregt,[1] und dessen Ansichten wir daher hier verzeichnen. Er behauptet, dass alle Prophezeiungen auf den zweiten Tempel gehen, Daniel 7, 25 aber gehe mit dem, was von den Heiligen des Höchsten (קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין) gesagt wird, auf Antiochus. Wenn es nun dort 7, 18 weiter heisst, die Heiligen des Höchsten würden sein Königreich empfangen, so gehe dies auf die Hasmonäer, und in dem Satze: Sie werden die Herrschaft behaupten עַד עָלְמָא וְעַד עָלַם עָלְמַיָּא, sei das Wort עלם eine Jobelperiode, und das ganze ein Ausdruck für die kurze Zeit der hasmonäischen Herrschaft. Der Alte an Tagen 7, 9 soll nun gar Niemand anders sein, als Mattathias, den er für den Hohenpriester ansieht, der das Haupt

1) Wolf Biblioth. hebr. I, 373 schreibt ר׳ חיים גאלא פאפא R. Hajjim Gala Papa, und führt eine Schrift von ihm עֵמֶק רְפָאִים an, die von der Ankunft des Messias handeln soll. Ebenda bemerkt er, Hottinger und Buxtorf schrieben Cain Gallipapa. Nach III, 254 existiert das Werk in der Oppenheimerschen Bibliothek. — Wolf verweist hier irrig auf die Stadt Galeppa bei Zephet in Galilaea, aus der er vielleicht stamme. Er war Rabbiner in Huesca und Pampelona. — Die Schrift, welche Albo auszieht, führt den Titel אגרת הגאולה, Sendschreiben über die Erlösung, ist also unzweifelhaft eine Abhandlung über den Messias. Nach Grätz Geschichte der Juden VIII, 36 war er für Erleichterung der talmudisch geregelten Lebenspraxis, er erlaubte am Sabbath das Haar zu kämmen, sowie auch Käse von Christen zu kaufen. So zeigt auch dieser „freisinnige" Gelehrte den Familienzug des Rabbinismus: Mücken seigen, Kamele verschlucken.

der Hasmonäer und ihr Stammvater war, nach dessen Tode alle seine Söhne Könige wurden.

Wer nun aber den R. Ḥajjim der zeitgeschichtlichen Deutung wegen für einen Vorgänger der neuen kritischen Exegese ansehen wollte, würde sich sehr täuschen, und grade unser Fall zeigt die Wahrheit des im Laufe dieser Untersuchungen wiederholt ausgesprochnen Satzes, dass die Anführung der Meinungen älterer Ausleger, oder gar die Verwerthung derselben zur Stütze einer Auslegung ein müssiges Unternehmen ist, so lange man die Motive ihrer Auslegung nicht zu durchschauen lehrt. Es folgt daraus, dass die Anführung älterer Ausleger, besonders die der Kirchenväter und Rabbinen, in unsern Commentaren ein ganz überflüssiger und darum, weil er Zeit, Kraft und Geld kostet, ein schädlicher Ballast ist, so lange als die exegetischen Ansichten nicht im Zusammenhang mit dem allgemeinen wissenschaftlichen Horizonte dargestellt werden. Dies ist aber im Zusammenhange der exegetischen Discussion des Textes, die sich auf Grammatik, Lexicon, Sprachgebrauch und Zusammenhang zu stützen hat, vollkommen unthunlich, wir müssen daher die ganze Auslegungsmethode, die z. B. in den neutestamentlichen Auslegungen Meiers, Tholucks u. A. herrscht, principiell verwerfen. Das fortwährende Anführen fremder Ansichten lässt den Ausleger nicht zu scharfer Textbetrachtung und zu präciser Darstellung des Inhaltes kommen, es stumpft den exegetischen Verstand ab, dessen Aufmerksamkeit statt durch den auszulegenden Text durch die Bearbeitungen desselben absorbiert wird, namentlich, wenn auch noch eine Polemik gegen dieselben geführt wird. Will man für bedeutende und einflussreich gewordne Stellen die alten Auslegungen verfolgen, — und dies ist sehr oft eine historische oder dogmatische Nothwendigkeit, — so gibt es keinen Rath und kein Heil als Auslegung und Geschichte zu trennen und vermittels des divide et impera des Stoffes Herr zu werden, wie wir es im vorliegenden Werke versucht haben. Dabei ist es die grösste Ersparniss an Zeit und Kraft, dass man die alten, etwa unhaltbaren Ansichten im geschichtlichen Theile nicht zu widerlegen braucht, wenn man im auslegenden Theile eine Auffassung sicher begründet hat; denn ist diese einzig und allein die richtige, so fallen alle andern von selbst. Habe ich Jesajas 7 richtig verstanden und positiv gedeutet, so brauche ich nicht mehr zu widerlegen, dass die עַלְמָה die Frau des Propheten, die des Aḥaz oder wer sonst immer gewesen sei. Uebrigens wäre die Durchführung einer speciellen Geschichte der Auslegung für grössere Bücher ebenso unmöglich wie überflüssig, die Phasen der Auslegungsgeschichte sind ja immer die gleichen, nur bei Stellen, deren Auslegung geschicht-

liche Bedeutung erlangt hat, wie Jes. 7 z. B., ist die Geschichte nothwendig, dann aber muss sie auch die leitenden Motive der Ausleger zugleich mit darstellen.

Doch zurück zu unserm R. Ḥajjim, den noch weit mehr, als die Identificierung des Alten mit Mattathias und die Bestimmung des עַלְמַיָּא als Jobelperiode die Begründung seiner Ansicht charakterisiert. Als Grund, so sagt Albo, bringt er bei, dass die Rabbinen zu Jes. 63, 4 יוֹם נָקָם בְּלִבִּי, der Tag der Rache ist in meinem Herzen, weiter commentiert haben: Das Herz hat dem Munde nichts offenbart, wem hätte es der Mund offenbaren sollen? Hieraus aber schliesst er, dass auch die Engel den Zeitpunkt der Erlösung nicht kennen,[1] weil ihn Gott ihnen nicht offenbart hat; aus den Worten des Engels an Daniel aber will R. Ḥajjim ersehen, dass dieser Engel das Ende kannte und dass nur Daniel die Sache nicht begriffen hat. Darum könne man denn nach dem stricten Sinne der Worte Daniels die vier Thiere nicht mit allen Auslegern (in der bekannten Weise, dass das vierte das römische Reich darstelle) deuten, sondern darunter nur Babel, Medien,[2] Persien und das Reich der Griechen verstehen, die alle in die Periode des zweiten Tempels fallen. Ueberdies sei Alles, was von dem Ziegenbock und seinem Horn (Cap. VIII) gesagt wird, eine Geschichte des griechischen Reiches des Alexander bis auf Antiochus Epiphanes. — Somit deutet R. Ḥajjim den Daniel zwar zeitgeschichtlich, und nicht auf die Erlösung durch den Messias, aber seine Begründung ist nicht exegetisch und historisch, sondern dogmatisch, die messianische Deutung auf eine bestimmt zu berechnende Enderlösung wird abgelehnt, weil zu Jes. 63, 4 die Rabbinen gesagt haben לִבָּא לְפוּמָא לָא גַּלִּי פוּמָא לְמַאן גַּלִּי, das Herz hat es dem Munde nicht geoffenbart, wem hätte es der Mund offenbaren können? So ist unser Erklärer trotz der Uebereinstimmung im Ergebniss weit davon entfernt, ein Vorgänger der historisch-kritischen Schule zu sein, deren Voraussetzungen er nicht theilt. Dies tritt um so mehr hervor, als diese Schule nicht entfernt daran denkt, messianische Weissagungen zu leugnen und darum die Propheten selbst falsch auszulegen

1) Man gedenke der neutestamentlichen Stellen: Zeit und Stunde u. s. w.

2) Er bezieht das zweite Thier ganz richtig auf Darius den Meder, der, wenn nicht in der Geschichte, so doch für Daniel und darum für seine Ausleger zu Recht besteht, und in der Reihe der Reiche nicht übergangen werden darf. Die 3 Rippen sind ihm Medien, Babel und das Reich Assur. Der Schwiegersohn des Meders Darius ist für R. Ḥajjim freilich Cyrus, die Fabel zeugt weitere Dichtung! Aus Dan. 11, 1 weiss er dann auch, dass das vereinigte Perserreich nur vier Könige gehabt hat.

und ihre erhabensten Stellen herabzuziehen, während nach Albo's Zeugniss Rabbi Ḥajjim und andre Exegeten die Ansicht vertreten, dass der Glaube an den Messias nur auf der Auctorität der mündlichen Ueberlieferung (קבלה) beruhe, aber nicht in der Thora oder den Propheten begründet sei. Endlich aber bleibt zu beachten, dass nach R. Ḥajjim der Engel bei Daniel die Endzeit gewusst und nur Daniel ihn nicht verstanden haben soll. Dadurch eröffnet sich die Möglichkeit, dass für ein besseres Verständniss, als das Daniels war, die Vision in Dan. VII neben ihrer zeitgeschichtlichen Beziehung doch noch die Endzeit vorstelle, die nach der Lehre vom sensus multiplex daneben zu Recht bestehn kann. Nur nach dem unmittelbaren Wortlaute soll Daniel die vier genannten Reiche meinen, dass eine andre Deutung daneben liegt, ist damit nicht verneint.[1]

Weiter berichtet nun Albo noch von andern antimessianischen Deutungen. In Gen. 49, 11 soll das: Nicht wird weichen der Stab von Jehuda u. s. w. bis Schilo kommt, wo die drei Targume, Sanhedrin 98^{b}, der Midrasch und Raschi das Schilo direct messianisch deuten, so gefasst werden können: Juda wird die Hegemonie der Stämme haben bis Schilo zerstört wird,[2] denn nach der Zerstörung Schilo's wurde Saul zum Könige gesalbt, und damit hörte die Hegemonie Juda's auf, da der Stamm nicht mehr im Kriege voranzog. Oder aber es soll Schilo der Sohn heissen (von שִׁלְיָה) und David damit gemeint sein.[3] In diesem Falle würde das לא יסור so viel sein wie לֹא יִקְרַב, die Herrschaft wird nicht nahen, vorhanden sein, bis David kommt, was mit der Phrase סורה אדני סורה אלי Richt. 4, 18 kehre bei mir ein, Herr, begründet werden soll. David beherrschte dann alle Stämme, und so finden die Worte ולו יקהת עמים ihre angebliche Erklärung, der schon Onqelos mit seinem שבטיא דישראל vorausgegangen ist. — Zacharja 9, 9 wird direct auf Zerubbabel, Maleachi 3, 3 das Kommen des Boten des Herren sogar schlichtweg auf Ezra bezogen, wie überhaupt alle messianischen Weissagungen als in der Vergangenheit erledigt betrachtet. Die Ausleger dieser Richtung meinen, dass der Glaube an die Ankunft des Messias nur auf der mündlichen Ueberlieferung beruht, weil Onqelos

1) Albo sagt von Ḥajjim: בדברי המלאך אל דניאל יראה [ר' חיים] שהיה המלאך יודע הקץ אלא שדניאל לא היה מבין אותו· ולפי דבריו צריכים אנו לומר כי הד' חיות וגו'. Das לפי דבריו bedeutet: nach dem Danieltexte, wie er liegt, ohne darum eine weitergehende Exegese auszuschliessen.

2) Das בא in יבא שילה soll genommen werden wie in ובא השמש וטהר!

3) Vgl. Delitzsch Genesis, vierte Ausgabe, S. 508.

Gen. 49, 11 messianisch interpretiert und diese Auffassung von Schemaʒja und Abṭalion (!vgl. Megilla 3[a]) aus der Ueberlieferung empfangen habe, die dann weiter zu ihnen herabgegeben worden sei, und die man nicht aufgeben dürfe, um die Bibelstellen abweichend zu interpretieren. Es sei daher sowohl der Glaube an die Ankunft des Messias als auch die Auslegung der Bibelstellen ein unveräusserlicher Theil der Ueberlieferung. Albo selbst aber lässt diese Betrachtung durchaus nicht gelten, er behauptet, dass wenn der Schriftbeweis fehlt, die Ueberlieferung allein nichts beweisen kann, und dass speciell die Auslegung, welche Onqelos bietet, nicht verbindlich sei, weil ja möglich ist, dass eine Weissagung, die bis zur Zeit des Onqelos unverwirklicht geblieben ist, nach derselben erfüllt werden wird, wie die Rabbinen gesagt haben: זכו עם ענני שמיא לא זכו עני ורוכב על חמור, d. h. Die Gerechtigkeit, die nach Daniel 7, 13 verheissen ist, ist nicht diejenige, von der Zacharja 9, 9 redet, oder sachlich übertragen, die prophetischen Verheissungen werden stückweise, aber nicht in ihrer Gesammtheit verwirklicht. Daher darf man von der Meinung des Onqelos abweichen und behaupten, dass auch nach seiner Zeit etwas davon verwirklicht, aber der Sünden wegen nicht Alles erfüllt worden ist, was durch ihn (den Messias) kommen sollte. Man hat daher sogar gedacht, berichtet Albo, dass in Wahrheit die Schriftstellen nicht von einem Messias reden, sondern von dem Wachsthum in der Entwicklung Israels und seiner hohen Stufe (צמיחות ישראל ומעלתם), was bisher weder ganz noch theilweis erfüllt ist. In dieser Weise ist Num. 24, 17 zu verstehen, wo die Rabbinen gesagt haben, das מחץ פאתי מואב sei David und קרקר כל בני שת bezeichne den messianischen König, eine Auffassung, die darum richtig sei, weil nie ein israelitischer König die ganze Welt beherrscht hätte, da doch כל בני שת die ganze Welt bedeute. Auch die Verheissung vom Aufhören der Verfolgungen, die Jes. 54, 9 gibt, ist bis jetzt für die Israeliten in ihrem Exile nicht erfüllt, aber derselbe Jesaja lehrt 66, 22, dass Israel in seiner Gesammtheit weiter bestehen wird zu aller Zeit, und dass es doch am Ende seine hohe Stufe erreichen wird. In diesem Falle aber zeigt die Thatsache, dass, während so viele Völker verschwunden sind, Israel noch besteht und den gleichen Namen führt, dass die Verheissungen nicht eitel sind, und darum ist anzunehmen, dass Israel ewig bestehen und verherrlicht werden wird, wie die neue Sonne und die neue Erde, von der Jesajas redet, dem ja David Ps. 148, 6 und Jeremias 31, 35 beistimmen. Denn wäre die blosse ewige Dauer ohne die Erhebung aus dem Elende gemeint, so wären diese Verheissungen vielmehr ein Fluch als ein Segen. So nimmt also Albo eine

messianische Zeit an und versteht die prophetischen Aussprüche von einer fernen Zukunft, wie weit er aber dabei das Erscheinen einer Messiasperson festhält, sagt er nicht, redet vielmehr von einem Sprossen und Aufsteigen Israels,[1] worin er das Wesen der Verheissungen erblickt.

Diese Aussichten specialisieren sich ihm nun ganz ähnlich, wie wir es bei Qimḥi und Abarbanel S. 229, 244 f. gefunden haben und er begründet das mit dem Inhalt der letzten Weissagungen des Ezechiel und den Aeusserungen alter Lehrer über dieselben. Der ezechielische Tempelplan ist nur zum Theil in dem zweiten Tempel verwirklicht, das haben schon die alten Rabbinen (Menaḥot. פרק התכלת 45[a]) gesehen, denn R. Joḥanan sage: Diesen Abschnitt wird Elias erklären, d. h. seine Erfüllung ist noch zukünftig. Und obwohl für die einzelne Opfervorschrift Ezech. 45, 18 R. Asche die [falsche] Auskunft bietet, es sei hier ein [einmaliges] Einweihungsopfer gemeint, und obwohl im Tractat. Maccoth. (doch wo?) behauptet werde, der zweite Tempel sei völlig nach den Vorschriften des Ezechiel hergestellt, so folge doch aus zahlreichen Stellen, dass Vieles aus Ezechiel in der Zeit des zweiten Tempels unausgeführt geblieben ist, z. B. die Vertheilung des Landes an die einzelnen Stämme und an den Nasi Ezech. 48, 21, wie die Weissagung über Gog und Magog. Diese wird zwar nach dem, was von Joseph ben Gorion dem Priester über die Kämpfe der Ḥasmonäer gegen Antiochus berichtet wird, gedeutet, aber diese Ereignisse passen nicht zum Wortlaute des Propheten. Ebensowenig will Albo die Deutung auf die Gothen anerkennen, die nach der spanischen Chronik (דברי הימים לספרד) Kinder Gogs gewesen sein und Rom und Italien unterworfen hätten, weil sich das Gothenreich nicht über die ganze Erde erstreckt habe, und Israel nicht in Palästina wohnte, wie dies die Gogprophezeiung voraussetze.[2] Sind nun diese Ezechielstellen zur Zeit noch unerfüllt,

1) Gegenüber der Ansicht, dass man bei den überlieferten Auslegungen des Onqelos bleiben müsse, und dass der Messiasglaube nur Tradition sei, sagt er: אפשר לבעל דין לחלוק ולומר שבא אחר אונקלוס ובסבת העונות לא נתקיימו כל הטובות המיועדות לבא על ידו· וחשבו הרואים שאינו משיח אלא האמת הוא שיש בתורה ובדברי הנביאים כתובים מוכיחים בהכרח על צמיחות ישראל ומעלתם שלא נתקיימו כלם ולא קצתם וגו׳. Diese Worte enthalten seine eigne Ansicht, denn er wird sich doch zu den Sehenden zählen, obgleich er IV, 44 vom Kommen des גואל redet, und aus der Erfüllung vieler Weissagungen auf die Gewissheit der noch nicht erfüllten schliesst.

2) Man vergleiche, wie die nicht nachweisbare Erfüllung dieser Weissagung, da man doch ihre Erfüllung glaubte behaupten zu müssen, bei den Antiochenen zu blanker historischer Fiction geführt hat, S. 148. Wer die Deutung auf Antiochus oder die Gothen gegeben hat, sagt Albo leider nicht.

so steht ihre Erfüllung jetzt bevor, und wie sie erfüllt werden werden, das bestimmt Albo nach Thren. 4, 22, wodurch er eben mit Qimḥi und Abarbanel auf die gleiche Auffassung gebracht wird.

In der bezeichneten Stelle gehen für Albo die Worte תַּם עֲוֹנֵךְ בַּת צִיּוֹן auf das gegenwärtige Exil, das Titus herbeigeführt hat, die Fortsetzung aber פָּקַד עֲוֹנֵךְ בַּת־אֱדוֹם ist die Bedrohung Roms. Obwohl nun die Römer eigentlich Kittim sind aus griechischem Geschlecht, so ist es doch möglich, dass das vierte Thier in Daniel 7 auch sie noch bezeichnet, weil sie die Nachfolger der Griechen in der Weltherrschaft waren. Wenn sie die Schrift hier und sonst Edom nennt, so geschieht dies, weil sie die Religion Jesu angenommen haben, deren erste Anhänger Edomiter waren, und alle Völker nach dem Volke benannt werden, mit dem sie sich vermischt haben, wie die jüdischen Proselyten Juden und alle Muḥammedaner Ismaeliten heissen. Vgl. dieselbe Bemerkung bei Qimḥi und Abarbanel S. 252, deren ersterem Albo hier sichtlich folgt, wie die Reflexion auf Dan. 7 darthut. So lehrt also die Stelle Thren. 4, 22, dass nach dem gegenwärtigen Exile Edom-Rom heimgesucht werden wird, da von dem alten Edom füglich nicht die Rede sein kann; und dem entsprechend gibt es viele Weissagungen, die nicht in der oben beschriebenen Weise auf Dinge bezogen werden können, welche jetzt schon vergangen sind, so namentlich neben der früher mit ihrer Missdeutung auf Ezra angeführten Stelle des Maleachi 3, 3, auch dessen Schlussverheissung von der Sendung des Elias.

Das ist es, was Albo IV, 42 von der ältern Rabbinenauslegung der messianischen Stellen berichtet, wobei er selbst seine Ansicht dahin bestimmt, die prophetischen Worte seien vielfach noch unerfüllt und harren der Ausführung, ihr wahrer Sinn aber sei die Herstellung des Wachsthums Israels (צמיחות ישׂראל), das dann freilich vollkommen vergeistigt wird, so dass von dem Wortlaute der Propheten in Albo's Abhandlungen über die geistige Natur von Lohn und Strafe im Jenseits in Wahrheit nichts übrig bleibt.

Auf eine weitere Beurtheilung von Albo's Religionsphilosophie haben wir uns hier nicht einzulassen, in wiefern das bisher Dargestellte durch die Zeitumstände und namentlich durch das Verhältniss zum Christenthume beeinflusst ist, das erhellt unten. Diesen christlichen Einfluss auf den letzten der spanisch-jüdischen Religionsphilosophen constatiert übrigens auch Grätz,[1] der als eine beachtenswerthe Erscheinung bezeichnet, dass Albo an die Spitze seiner Entwicklung ein Princip stellt, das christ-

1) Geschichte der Juden VIII, 169.

lichen Ursprungs ist. Dies Princip ist, dass das Seelenheil das Ziel des Menschen ist, dass das höchste Gut (Grätz sagt Glück) in der Rettung der Seele liege. Dieser Begriff aber ist im Judenthum „so sehr fremd“, und Albo musste einen eignen Ausdruck dafür schaffen. — Wir vermögen das nun freilich nicht zu tadeln, sondern finden darin nur ein Lob Albo's, der den grossen Mangel des Judenthums — Werkgerechtigkeit und unzulängliche Einsicht in das Wesen der Sünde und Erlösung (Rettung) — empfindet und mit seinen Mitteln zu heben sucht, freilich wesentlich christliche Gedanken benutzend. Denn ein solcher ist es auch, dass das Entscheidende nicht die Handlung, sondern die Gesinnung ist, nicht die Hand, sondern das Herz. Nehmen wir noch dazu, dass Albo die von Maimonides (More II, 39) so entschieden geläugnete Möglichkeit, dass das mosaische Gesetz abrogiert werden könne, zugibt, so müssen wir mit der Anerkennung von ihm scheiden, dass er ein Mann war, der durch sein Denken die rigoröse Sprödigkeit der Gesetzesreligion nicht wenig erweicht hat.

VII. Allmälige Verknüpfung jüdischer und christlicher Auslegung.

Wir haben bisher an dem Beispiele der Joelauslegung die aufsteigende Entwicklung der rabbinischen Exegese sich selbst darstellen lassen, indem wir dieselbe vom Targum an durch die in den Commentaren vereinzelt angeführten midraschischen Deutungen bis zu Raschi verfolgten, den wir schon mit der spanisch hebräischen Grammatikerschule und ihrem Kampfe gegen Dunasch ben Labrat[1] bekannt gefunden haben. Wir sahen hier in Raschi die traditionelle Auslegung der Alten, mit ihren bei aller phantastischen Freiheit practischen und erbaulichen Zielen, — kurz die midraschische Auslegung — vereint mit der erwachenden grammatischen Kunst, bei überwiegender Neigung, der alten Fassung getreu zu bleiben. Zunz Zur Gesch. u. Litt. S. 195.

Von den beiden Elementen der Auslegung entwickelte sich bei den folgenden Gelehrten das grammatische stärker und drängte das traditionelle zurück, wir sahen nach den Vorarbeiten des Qaräers Jephet und

1) Die von Raschi benutzten Vorgänger hat Zunz Zur Geschichte und Litteratur Berlin 1845, S. 62 f. verzeichnet. Zunz bemerkt, dass er Jehuda ben Qoraisch nur aus Anführungen des Menahem ben Seruq kannte. Ueber Dunasch vgl. Schröters Ausgabe: Kritik des Dunasch etc. Breslau 1866.

der Rabbaniten Samuel hannagîd, Abu 'lwalîd und Mose hakkohen (Mose Geqatilia) den nächsten grossen Exegeten Abraham ibn Ezra schon völlig zur historischen oder zeitgeschichtlichen Deutung geneigt, aber nicht befähigt. Daneben erscheint es von besondrer Wichtigkeit, dass wenn die historische Deutung überhaupt auftritt, mit ihr zugleich die Fragen nach der Anlage, Gliederung und dem Zwecke, sowie der Abfassungszeit einer Schrift erwachen, die für Raschi noch nicht ihr nöthiges Gewicht haben, und von denen Ibn Ezra nur die Abfassungszeit, diese aber ebenso ungenügend erörtert, wie er den Zweck der Prophetie Joels, als in der Voraussagung des Sieges des Königs Josaphat liegend, verkehrt bestimmen müsste, wenn er es mit deutlichen Worten zu thun versucht hätte. Für David Qimḥi hat sodann die Frage nach der Gliederung des Textes schon Bedeutung, auch erkennt er, dass die historische Deutung zuweilen undurchführbar ist, und setzt an deren Stelle die apocalyptische.

Zeigt sich so David Qimḥi für das Buch Joels als der gediegenste der drei Ausleger, so bemerken wir bei ihm Spuren eines dritten Einflusses neben dem midraschischen und grammatischen, der auf die Exegese bestimmend einwirkt, es ist dies der philosophische, den er durch die Anführung maimonideischer Lehren verräth. Für diesen Einfluss der Philosophie war Ibn Ezra weniger empfänglich (S. 254), er ist der Mann des Wortsinnes (פְּשָׁט), Qimḥi aber reflectiert auch auf die dogmatische Verwerthung desselben im Aufbau des Lehrbegriffes und benutzt darum die Mittel und Wege der maimonideischen Hermeneutik, ja auch ihre Schleichwege, und wo Ibn Ezra seiner Astronomie die Auskunft abborgt (Joel 3) und seltsame historische Combinationen anstellt, da weiss Qimḥi nach Maimonides' Vorgange von den Hyperbeln der prophetischen Ausdrucksweise zu reden. Qimḥi war warmer Anhänger des Maimonides. Grätz Geschichte der Juden VII, 67.

So liegt hinter der exegetischen Thätigkeit des Qimḥi, die treu grammatisch ist und den Zusammenhang berücksichtigt, als weiteres Motiv und Regulativ eine bestimmte philosophische Ansicht vom Wesen der prophetischen Diction und damit vom Wesen des Prophetismus, der Offenbarung und der Religion überhaupt, und es zeigt sich, dass man die Phasen der jüdischen Exegese mit ihren eigentlich treibenden Kräften ohne Kenntniss der jüdischen Religionsphilosophie nicht durchschauen kann. Wie für das Verständniss des Entwicklungsganges der Auslegung in der Kirche die Kenntniss der Theologie der Kirchenväter, der Reformatoren, der Rationalisten u. s. w. unentbehrlich ist, so setzt die Einsicht in die Entwicklung der jüdischen Auslegung Bekanntschaft mit der jüdischen Religionsphilosophie voraus, deren in die Prophetenexegese

einschlägige Lehre wir daher nicht übergehen konnten. Wir haben so Maimonides, (Crescas) und Joseph Albo's Theorien des Prophetismus dargestellt, die eigentlich Gegensätze bilden, denn (Crescas und) Albo bestreiten Maimonides' Methode und Resultate (die 13 Glaubenssätze), ohne freilich loszukommen und sich seinem Einflusse entziehen zu können, und an diese Darstellung haben wir die Beispiele geschlossen, die zeigen sollen, wie die Theorie auf die Praxis wirkt.

Der Hauptpunkt, um welchen es sich bei allen diesen Propheten-auslegungen handelt, ist die Frage nach dem Kommen des Messias und den letzten Dingen, dass diese aber in den Vordergrund tritt, hat seinen geschichtlichen Grund darin, dass alle genannten Philosophen practisch bei den religiösen Kämpfen gegen die Christen oder Mohammedaner betheiligt waren, bei welchen die messianischen Streitigkeiten eine grosse Rolle spielten. Wie bei den westlichen Muhammedanern Mehdi's auftraten,[1] so trat auch unter den Juden in Südarabien ein messianischer Vorläufer auf, gegen welchen Maimonides in seinem Temansendschreiben (אגרת תימן) geschrieben hat, so dass er in practische Beziehungen zu diesen Schwärmereien verwickelt wurde. Wir erfahren von ihm, dass es nicht bei Zeitberechnungen, wie die Saadja's und die eines Ungenannten, der das Jahr 1146 als das des Endes bestimmte, geblieben ist, sondern dass wirkliche Pseudomessiasse aufgetreten sind. In Ispahan trat Abu Isa Obadja auf,[2] in Frankreich ein Ungenannter um 1087, ein andrer in Cordova um 1117, ein dritter in Fes um 1127, die über ihre Volksgenossen schweres Unglück gebracht haben. Maimonides verdammt die Schwärmerei, aber er ist selbst so davon angesteckt, dass er in demselben Sendschreiben mittheilt, nach einer in seiner Familie fortgepflanzten Ueberlieferung werde als Vorläuferin des Messias die Prophetie im Jahre 1216 von Neuem wieder beginnen. Man sieht, der Druck der Zeit steigert die Hoffnung zu schwärmerischer Erwartung, die Unterdrückung und Verfolgung erzeugt apocalyptische Träume, so im Islam wie im Judenthum, wenn der Leidensbecher voll ist, dann soll die Rettung nahe sein. — Um 1286 soll dann in Palästina ein Messias aufgetreten sein. Grätz a. a. O. VII, 202.

Auch in der Zeit Chasdaj's fehlte es nicht an einem Pseudomessias, Jacob Alkorsono in der castilischen Stadt Cisneros, und es ist vielleicht diese Persönlichkeit, von deren Messianität Chasdaj Crescas selbst in

1) Sowohl bei der Begründung der ägyptischen Fatimidendynastie als bei der der berberischen Moraviden und Almohaden.

2) Grätz Gesch. der Juden V, 189, VI, 333.

den Synagogen öffentlich gepredigt hat. Jedenfalls geht aus dem Zeugnisse des Geronimo de Santa Fe in der Eröffnungsrede der Disputation von Tortosa 1413 soviel hervor, dass Chasdaj an einen eben auftretenden Pseudomessias geglaubt hat.[1]

Gegenüber diesen Ansprüchen auf Messianität und diesen Hoffnungen, dass die Erlösung nahe, musste die Prophetenexegese freundlich oder feindlich Stellung nehmen und wir finden in Ḥajjim Gallipapa einen Gegner und später in Abarbanel einen Begünstiger solcher Hoffnungen. Auch mit ihm hört diese Schwärmerei nicht auf, gegenüber dem oft wiederholten Satze, dass nur Gott Zeit und Stunde weiss, behaupten Kabbalisten und Frankisten, in Gottes Rath eingedrungen zu sein. Ein Aufgeben der messianischen Erwartung selbst gilt aber Albo wie Maimonides für Ketzerei, das Judenthum gibt sich selbst auf, wenn es diesen Glauben fallen lässt, und so bleibt der Funke immer glimmend, aus dem die Schwärmerei von Neuem emporflammen kann und emporflammt.

So gesellt sich zu den alten Elementen der exegetischen Kunst, zu der Tradition, der Grammatik und der philosophischen und dogmatischen Reflexion als viertes speciell für die Auslegung der Propheten die Reflexion auf die Erfüllung, oder was damit identisch ist, das Merken auf die Zeichen der Zeit, denn die Propheten haben von der Zukunft geschrieben, die doch irgend wann — vielleicht eben jetzt — Gegenwart wird. Hiermit stellt sich von selbst die Frage, sind die Propheten zeitgeschichtlich oder endgeschichtlich oder vermöge des mehrfachen Sinnes und der göttlichen Oeconomie in der Weltentwicklung in beiden Beziehungen gleichzeitig zu deuten und zu verstehen?

Wir fanden bei Albo die beiden ersten Richtungen bezeichnet, die dritte nicht ausgeschlossen, vielleicht huldigt er ihr unbewusst selbst. Zeitgeschichtlich deuten Mose hakkohen und Ibn Ezra, Ḥajjim Gallipapa, endgeschichtlich Qimḥi, Berechnungen der Zeit im Sinne des biblischen Realismus stellt Abarbanel an, wie andre vor ihm.

Besonders stachelig wurde nun die Frage der messianischen Auslegung gegenüber der Kirche, welche ihrer Lehre auch noch die zwingenden Beweise der Vergewaltigung und Misshandlung der Widerstrebenden beizugeben vermochte, und in der ebenso wie bei den Juden um das Jahr 1400 die schwärmerische Erwartung, dass das Ende der Welt nahe sei, durch den später canonisierten Vincenz Ferrer † 1419 verbreitet wurde. Dieser Dominicaner schrieb eine Epistola ad Benedictum XIII de fine mundi et tempore Antichristi. Ich habe zwar dies Schrift-

1) Grätz a. a. O. VIII, 108, 415.

chen nicht unter diesem Titel gefunden, wohl aber in zwei übereinstimmenden Ausgaben aus dem fünfzehnten Jahrhundert auf der Kgl. Bibliothek zu Stuttgart gelesen. Es führt den Titel Mirabile opusculum Sancti Vincentii ordinis praedicatorum de fine mundi, die eine Ausgabe gibt den Druckort und das Jahr nicht an, die andre zwar nicht das Jahr, aber den Drucker (per Conradum Zeninger civem Nurembergensem). — Ferrer will darin die Weissagungen Dan. II, III et IV breviter aperire, quarum prima loquitur de casu vitae spiritualis, secunda de lapsu dignitatis ecclesiasticae, tertia de ruina fidei catholicae. — Das bestimmende Princip seiner Auslegung ist das des Typus: Omnia veteris testamenti contingebant in figura. — Die Statue Dan. II bildet Anfang und Ende der Kirche ab, das Gold die Zeit der Apostel und Märtyrer (400 Jahre), das Silber die Periode der erwachenden Haeresen der Arianer u. A. (500 Jahre), das Erz den mit dem Auftreten Mohammeds beginnenden Geschichtsabschnitt. Die Zeitrechnung geht freilich in die Irre. Damals schon wollte Jesus die Welt zerstören, aber auf Fürbitte der Maria gewährte er, wie dies in den Legenden der Heiligen Dominicus und Franciscus zu lesen steht, einen weitern Aufschub. Die Orden dieser Heiligen haben die Aufgabe, die Welt durch ihre Predigt zu bekehren (und hier sieht man, warum Ferrer sich berufen glaubt, auch die Judenbekehrung in die Hand zu nehmen), und sie haben 150 Jahre hindurch ihre Regeln streng gehalten, aber seit 50 Jahren sind sie nachlässig geworden. Dies zeigt die Statue mit den tibiae ferreae an, die die Zeit markieren, in der Ferrer wirkt, und die er unter Benutzung von Stellen aus den Psalmen und den Klageliedern nicht schwarz genug schildern kann. In's Besondre wird der hohe Clerus und die Orden mitgenommen: Bischöfe und Ortspfarrer (Rectores) sind von ihren Sitzen abwesend, die Sacramente muss man für Geld erkaufen, alle sind mentaliter vel corporaliter Symoniaci. — Die Füsse der Statue aus Thon und Eisen bedeuten die Zeit des Antichrists, der Thon besagt, dass ein Theil der Christen de luto d. h. carnales sein werden. Der Stein ist endlich Jesus als Weltrichter. Dass das Weltgericht nahe sei, wird nicht ausdrücklich gesagt, aber hinreichend klar zu verstehen gegeben.

In Dan. III findet Ferrer zwei Antichristen verkündigt, der erste ist der Antichristus mixtus, der in grosser Heiligkeit auftritt, der zweite der Antichristus purus. In die Deutung sind Benutzungen von Ezechiel 8 verwoben. Interessant ist darin die Beschreibung eines mittelalterlichen Schreibzeuges (calamarium), sowie die Erwähnung der Artillerie (bombarda, percutere cum bombardis, bombardare).

Endlich Dan. IV wird ganz kurz auf den Antichristus purus bezogen, den hier der Engel Michael tödten wird: Michael erit qui ignem de coelo portabit et interficiet Antichristum et qui cum eo erunt.

In den Predigten Ferrer's habe ich bei flüchtiger Durchsicht keine Bezugnahme auf das baldige Weltende bemerkt. Indessen er durchzog Spanien, Frankreich, Italien sowie die brittischen Inseln, um Busse zu predigen, und hatte es vor allem darauf abgesehen, die Juden zu bekehren, jedenfalls um sie noch vor dem baldigen Weltgericht vom ewigen Verderben zu erretten. Seiner Anschauung liegt eine bestimmte Auffassung von der Prophetie zu Grunde; er erwartet als Christ ebenso wie viele Juden das Ende und stützt sich auf ähnliche Prophezeiungen wie sie, während andre, Juden wie Christen, dies Alles für Schwärmerei erachten; wo aber soll denn die Entscheidung des Streites liegen, als in der Exegese und ihren richtigen Principien? Wahrlich, es war damals keine harmlose oder gar leichte Sache, die Propheten auszulegen, es hiengen practische Fragen, ja vielleicht Heil und Wohlfahrt einer grossen Zahl von Juden an der Auslegung höchst dunkler Stellen, die wirklich aufzuhellen damals Niemand das Licht besass, während eben darum die Keckheit des Deutelns nur um so grösser war.[1]

Von Seiten der Kirche musste die Judenbekehrung immer mit dem exegetischen Beweise begonnen und betrieben werden, dass Jesus der Christ sei, dass die messianischen Worte der Propheten, in ihm erfüllt, nicht mehr auf eine ferne Zukunft bezogen werden können, während die Juden dieser Behauptung aus dem Wege giengen und, wenn sie die Propheten historisch behandelten, die messianischen Stellen auf Hizquia, Serubbabel, Ezra, die Hasmonäer u. s. w. bezogen. Für die Kirche war die Auslegung der Propheten Nachweisung der Erfüllung in Jesu, also historisch; bei den Juden war sie in andrer Art und nur zum Theil historisch, beide Parteien mussten daneben aber noch Endgeschichtliches und rein Apocalyptisches übrig lassen. Die Auslegung der Propheten bei den Juden wird daher mit durch Rücksichten auf die Polemik der Christen bestimmt. Schon in der Disputation zu Barcellona 1263 praecisierte Moses ben Nachman (Nachmanides, Ramban) die Streitpunkte dahin, es sei erstens zu erörtern, ob der Messias erschienen sei oder nicht, sodann ob der Messias nach der biblischen Weissagung als Gott oder als Mensch zu betrachten sei, und er behauptete, der Messias sei

1) Vgl. Heller in Herzogs Realencycl. s. v. Ferrer und Grätz a. a. O. VIII, 117, der aber das eigentliche Motiv, die Ueberzeugung, dass Israel vor dem Endgerichte sich bekehren wird und soll, nicht beachtet hat.

als menschlicher König zu betrachten.[1] Die theoretische Discussion der religiösen Wahrheit erzeugte litterarische Producte, in welchen gegen die Messianität Jesu gestritten wurde, Lipman schrieb sein Nissahon 1399, Josua ben Joseph ben Vives (Allorqui) verfasste ein Werk gegen den getauften Paulus de Burgos, worin unter anderm geltend gemacht wurde, der Messias sei als Friedensbringer verheissen, seit Jesu Zeit habe aber immer Krieg und Blutvergiessen geherrscht, Chasdaj Crescas verfasste sogar in spanischer Sprache einen Tratado um 1396, in dem er die Unhaltbarkeit der christlichen Lehren nachzuweisen suchte, und Profiat Duran (Ephodaeus) machte sie in seiner berühmten Satire gegen David Bonet Bongiorno, die mit den Worten beginnt אַל תְּהִי כַּאֲבוֹתֶיךָ, zum Gegenstande der spottenden Widerlegung.[2] Neben der litterarischen Fehde blieb auch die öffentliche Disputation nicht aus, Benedict XIII. liess durch seinen Leibarzt Geronimo de Santa Fe das Programm zur Disputation von Tortosa entwerfen, und dieser Exjude wollte es unternehmen, aus dem Talmud zu beweisen, dass der Messias bereits erschienen sei und dass es Jesus war. Der Disputation wohnte Joseph Albo bei, und wir erkennen nun, dass die oben vorgeführten Lehren desselben über Prophetie und messianische Auslegung mehr sind als gelehrte Studien, dass sie mit Rücksicht auf brennende Tagesfragen durchdacht sind, denen gegenüber der Verfasser sich möglichst vorsichtig verhalten musste. Im engen Zusammenhange mit der Hauptfrage der Messianität Jesu stand die weitere Frage, ob das jüdische Gesetz verändert, eventuell abgeschafft werden könne; wir haben gesehen, wie Albo auch in diese Frage eintrat, und dass er sehr unbefangen darüber redet, während er andrerseits doch den Muth hatte, die von andern verworfnen Haggada's als für sich verbindlich zu erklären und eine entschiedne, obwohl im Tone gemessene Polemik gegen Jesu Messianität zu führen (Iqqarim III, 25).[3]

Vorstehende Bemerkungen werden genügen, um zu beweisen, dass die biblische Wissenschaft der Juden im Mittelalter in directer Berührung mit der allgemeinen Bewegung der Wissenschaft und den besondern Bedingungen des jüdischen Lebens gestanden hat, und diesen Charakter bewahrt sie auch noch im letzten der grossen Ausleger in Abarbanel,

1) Grätz a. a. O. VII, 144. Nachmanides eigne Ansicht über die Zeit des Messias siehe S. 232 Anmerkung und vgl. Theodor von Mopsueste S. 120.

2) Grätz a. a. O. VIII, 77, 90 f., 124 f.

3) Dabei möchte ich die Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen zu bemerken, dass auch in der Kirche die Frage nach der Abrogation des mosaischen Gesetzes zwar practisch bei Seite geschoben, theoretisch aber bis zur Stunde nicht ernsthaft discutiert, geschweige denn gelöst ist.

über den aber oben so eingehend geredet ist, dass mehr hier beizufügen überflüssig erscheint. Mit ihm erlischt die eigentlich productive Exegese, die der gleichzeitigen Exegese der Kirche bedeutend überlegen ist; was später folgt, ist ein Niederschlag aus den ältern Leistungen oder Supercommentare, die weitere Förderung fiel der protestantischen, bald nach Abarbanels Tode (1508) gebornen Theologie zu, der es vorbehalten blieb, den Schleier von dem strahlenden Antlitze des Moses abzuheben und durch die Anbahnung der organisch-geschichtlichen Betrachtung die alten religiösen Schriften der Gegenwart wieder zu vermitteln und in ihrem Wesen wie in ihrem Werthe verständlich zu machen. Erst durch die Berührung mit der protestantischen Wissenschaft ist die jüdische im Ausgange des vorigen Jahrhunderts wieder aus ihrer Lethargie aufgerüttelt worden. Wir geben daher als Beispiel von dem Niederschlag, der neben Raschi's immer hochgeschätzten Erklärungen, in ein Compendium zusammengefasst benutzt wurde, noch den Joelcommentar des Salomo ben Melech aus Fes, der 1554 einen und zwar den letzten Gesammtcommentar über das ganze alte Testament unter dem Titel מִכְלַל יוֹפִי in Constantinopel drucken liess.[1] Jost Geschichte des Judenthums III, 264.

In der Einleitung des Abendana hören wir den Midrasch, dass Joel der Sohn Samuels gewesen sei, und finden die Zeitbestimmung, dass er in die Periode des Jehoram, des Sohnes Ahab gehöre, friedlich mit einem Sunt qui dicant (יש אומרים) daneben gestellt, und dann noch die des Seder Olam beigefügt. Sodann erklärt Abendana Abarbanels Deutung von den vier Völkern als die richtige, und bezieht das אהה ליום Joel 1, 13 mit ihm auf den neunten Ab. Sonst findet Abendana nur noch nöthig, die Deutung des Targum zu 2, 14 seinem Abdrucke des Originales beizufügen, sowie die von Qimḥi zu 2, 23 (מורה und מלקוש) angeführte Haggada nachzutragen. Vgl. oben S. 225, 239. Ausserdem verweist er wegen des יעבטון auf העבט תעביטנו Deuter. 15, 8, wonach einige Ausleger das Wort als = ישאילו entleihen gedeutet haben, und bespricht die Synonymik von קבץ und אסף.

Sehen wir nun Salomo ben Melech selbst an, so finden wir nur nüchterne grammatische Glossen, Entwicklung des Sinnes liegt ausser seinem Plane, der sich auf lexicalische und grammatische Noten zur Erleichterung des Lesers erstreckt, unter Berücksichtigung des Qeri und

1) Wiederholt Thessalonike 1567. Neue und mit Zusätzen von R. Jacob Abendana vermehrte Abdrücke, Amsterdam 1661 und 1685 mit empfehlenden Briefen von Buxtorf, Golius, Coccejus und Uchtmann.

Ketîb, der Lesarten des Ben Ascher und Ben Naphthali, von denen die Alten gesagt haben: Wir stützen uns auf Ben Ascher[1] u. A. m. Seine Auctoritäten sind R. Jehuda von Fez, mit dem Beinamen Ḥayug', den Qimḥi im Wörterbuch s. v. אל erwähnt hat, und von dem Salomo das Bekannte wiederholt, dass er in grammatischen Dingen alle Nachfolger erleuchtet hat, sodann R. Jona ibn Ganâḥ, den Ibn Ezra als מרינוס citiert (vgl. oben S. 218) und Qimḥi im Michlol (Siman. 21), belobt, sodann Abraham ibn Ezra, und Joseph Qimḥi (הרי' קם Notaricon) nebst David Qimḥi dem Sohne Josephs. Eigne Gedanken anzuführen, versagt sich Salomo ausdrücklich, David Qimḥi ist vielmehr die vornehmliche Quelle, dessen מכלל er in dem Constantinopler Drucke des Soncinaten Gerschom von 1530 seiner Arbeit zu Grunde legt.[2]

Mag nun seiner Zeit dieses Werk wesentlich dazu gedient haben grammatische Schärfe und Sauberkeit bei seinen Lesern einzubürgern und kurze Nachweisungen zu liefern, für unsern Zweck sind Auszüge überflüssig. Wie genau Salomo übrigens seinen Text ansah, zeigt die Anmerkung zu הכרת מנחה, wo er wegen des Masculinums des Hophal anmerkt, es sei constructio ad sensum und etwa קרבן המנחה והנסך zu denken, zugleich aber seine Unbekanntschaft mit einer bekannten syntactischen Eigenthümlichkeit (Gesenius-Roediger § 147) documentiert. — Das Wort בְּעַד lässt er aus עד und ב zusammengesetzt sein. — Der צפוני sind Heuschrecken, weil sie nach Palästina vom Norden kommen (הארבה קרא צפוני לפי שבא להם מפאת צפון). — Die von Ibn Ezra stammende Bemerkung über die correspondierenden Ausdrücke am Schlusse von Cap. 1 u. 2, 21 nimmt Salomo auf. — Der מורה לצדקה ist der Herbstregen, מורה ומלקוש בראשון bedeutet, dass beide Regen in den ersten Monaten gleichzeitig fallen, übrigens verweist Salomo auf David Qimḥi. — השיקו 2, 24 erläutert er aus dem Talmud, Pesaḥ 34[b]. — Die Geistausgiessung geht nur auf Israel, das berufen ist, den heiligen Geist zu empfangen. — Das אל עמי 4, 3 statt על wird mit אל מצחו 1 Sam. 17, 49 falsch vertheidigt. — יַדּוּ wird nach R. Jona und Jehuda Ḥayyug' von ידד als Qal abgeleitet, Joseph Qimḥi sah es als Hiphil an nach וידו אבן בי Thren. 3, 53, David vergleicht לידות קרנות הגוים, Zachar. 2, 4, beides aber lehnt Salomo ab. — בזונה hat Rabbi Jona als מוכרת מזון, also als Marketenderin, erklärt; möglich erscheint es dem Salomo, dass שכר הזונה gemeint sei, aber das erstere zieht er

1) אנחנו סומכים על קריאת בן אשר:

2) Zu Joel 2, 6, פארור citiert er auch Dunasch, der es mit פרור Kessel combiniert hat.

vor. — Zu לְשָׁבָאִים 4, 8 gibt er die fein gedachte Anmerkung, das א sei quiescens um den Vocal zu dehnen, das י aber wurzelhaft consonantisch, und das Pluraljod fehle, es bedeute בני שְׁבָא. — עושו wird mit עש כסיל וכימה zusammengenommen und das יתכנשון des Targum zur Stütze verwendet. — מלאה גת hat in genauen Büchern Dagesch, Ben Naphthali aber verlangt ein Raphe. — Das Thal Josaphat wird nur gelegentlich des עמק החרוץ 4, 14 erwähnt, über seinen Charakter aber — ob symbolisch, ob geographisch — kein Urtheil gefällt. — Endlich wird über נקיא 4, 19 angemerkt, es sei als Lamed-Aleph behandelt, sei aber eigentlich Lamed-He.

Man sieht aus diesen Proben, trotz einzelner Fehlgriffe, dass als Resultat vieler und langer Arbeiten jüdischer Gelehrten eine scharfe grammatisch-lexicalische Interpretation erzeugt ist, dass Grund und Boden für die Handhabung der höheren Kritik hier bereitet worden ist. Die Einsicht, dass der einfache Wortsinn zuerst sicher erkannt werden muss, ist der unverlierbare Gewinn, der hier erarbeitet ist, den aber die spätern jüdischen Ausleger nicht ausnutzten, da sie immer wieder in die unklaren und principlosen midraschischen oder pseudophilosophischen Methoden zurücksinken. Erst die wirklich historische Schule hat die Arbeit weiter geführt, wir aber brechen hier unsere lange Untersuchung der jüdischen Auslegung ab, um schliesslich noch die zweite Ueberleitung des synagogalen Wissens in die Kirche zu betrachten, die sich an den Namen des Nicolaus von Lyra schliesst, dieses Hieronymus des vierzehnten Jahrhunderts, dessen litterarische Vorzeit wir zunächst zu beleuchten haben, um sein Thun nicht als unvorbereitet und unmotiviert erscheinen zu lassen.

VIII. Nicolaus von Lyra.

Wir haben die christliche Auslegung im Stande der tiefsten Erniedrigung verlassen, sie besass keine gesunde Hermeneutik, benutzte nicht die Grundtexte, war in allen isagogischen Fragen selbst bis zu den Grenzbestimmungen des Canonischen und Apocryphischen völlig unklar und hatte in ihrem eignen Gebiete keine Mittel, diesem jämmerlichen Zustande ein Ende zu machen.

Die Besserung kam durch die neue Berührung mit der Synagoge, aber auch diese konnte nicht mehr geben als sie besass, und eine gesunde Hermeneutik und Kritik besass sie, wie wir gesehen haben,

nicht. Aber das, was sie geben konnte, war unendlich schätzbar, sie schenkte den Grundtext, eine schon hochgebildete grammatische Theorie,[1] lexicalische Hülfsmittel und ein nicht hoch genug zu veranschlagendes überliefertes Verständniss des Wortsinnes, der littera. Durch die Bekanntschaft mit dem hebräischen Texte war zugleich eine Unterlage für die Grenzbestimmung des Apocryphen geboten. Die Renaissance des Hebräischen, besser noch als die erste Geburt desselben in der Kirche zu bezeichnen, löste die Blindheit mit der die mittelalterliche Theologie in aller exegetischen Thätigkeit geschlagen war.

Wir schreiben hier nicht die Geschichte des erwachenden Studiums des Hebräischen, sie ist für das 16. Jahrhundert von Ludwig Geiger geschrieben[2] und von E. Nestle in seinem Abdruck von Conradi Pellicani de modo legendi et intelligendi Hebraeum, so wie von Riggenbach in der Ausgabe des Chronicon Pellicans (Basel 1877, S. 14, XVI) bereichert worden. Wir haben vielmehr auf ältere, weniger erfreuliche Berührungen der Kirche und der Synagoge zurückzuweisen. Denn der Beginn hebräischer Studien seitens der Christen ist nicht sowohl dem Triebe, sich ein besseres Schriftverständniss zu verschaffen, als vielmehr der Polemik und dem Bekehrungseifer dominicanischer Inquisition beizumessen. Der Anstoss zu einem directen Vergleichen der Lehren der Kirche und der Synagoge ist durch das Lateranconcil Innocenz III. von 1215 gegeben worden, auf dem genaue Ueberwachung der Juden in Betreff des Zinsnehmens geboten und eine besondere Unterscheidung derselben durch die Tracht nach schon älterem morgenländischen Beispiele eingeführt wurde; nicht erst der Almohade Jaqûb al manṣûr, sondern lange vor ihm schon hatten die Chalifen Harun al rašîd und Mutawakkil, sowie der verrückte Fatimidenchalif in Aegypten, Ḥakim II., die Kleiderunterschiede für Christen und Juden festgesetzt.[3] Die so ausgezeichnete Masse der Juden wurde nicht nur Object der Mission, sondern der grausamsten blutigen Verfolgung, deren Hauptträger die Dominicaner waren.

1) Dieselbe war jedoch keineswegs Gemeingut, denn Pellican (Chronikon herausgegeben von Riggenbach S. 19) sagt: Non enim hactenus inveni inter omnes Judaeos quemquam nec in Alsacia nec Wormaciae nec Frankfordiae nec Ratisponae vel alibi, qui vel unam mihi grammaticalem quaestionem resolvere potuerit. Pellican musste sich die Grammatik sehr sauer werden lassen, erst durch Reuchlin erhielt er eine deutsche Uebersetzung von David Qimḥi's Michlol.

2) Studium der hebr. Sprache in Deutschland, Breslau 1870. Vgl. Göttinger gelehrte Anzeigen, 1878, I, S. 257.

3) Weil, Gesch. der Chalifen, II, S. 353.

Diese verschmähten es ja nicht sich selbst als die Jagdhunde des Herren (Domini canes) in der kämpfenden Kirche mit einem weissen, schwarzgefleckten Felle in Nachahmung ihrer Ordenstracht in der Capella dei Spagnuoli (Florenz, Sta Maria Novella) darstellen und dieser Freske gegenüber den göttlichen Geist geradlinig auf die Brust ihres Thomas von Aquino fallen zu lassen, von wo reflectiert er die Ketzer, Arius, Sabellius und Averroes niederschmettert und die Kirche erleuchtet. Die Verfolgung geschah im Dienste der Mission, wie die Gemüther der Ketzer, so sollten die der Juden durch Furcht gebrochen werden, aber neben der Gewalt wurde auch der Versuch gemacht durch Belehrung zu gewinnen und darum richtete der Dominicanergeneral Raimund de Pennaforte [1] auf dem Convente zu Toledo 1250 Seminarien ein, in denen Hebräisch und Arabisch gelehrt wurde, und sein Nachfolger, Johann von Wildenhausen liess gleichfalls junge Männer Arabisch lernen. Quétif Script. I, 396. Auf seinem öcumenischen Concile zu Vienne 1311 decretierte dann Clemens V. je zwei Lehrstellen des Hebräischen, Arabischen und Chaldäischen für die Universitäten Paris, Oxford, Bologna und Salamanca. [2]

Während so seitens der Kirche das Studium des Hebräischen empfohlen wurde, thaten einzelne Juden den unbegreiflichen Schritt christliche Gelehrte in ihre inneren Streitigkeiten hineinzuziehen. Diese schliessen sich an Maimonides Führer, der nicht verfehlen konnte, den unphilosophischen Rabbinen den schwersten Anstoss zu geben, wovon sich selbst der überzeugen wird, der von diesem Werke weiter nichts weiss, als dasjenige, welchen oben (S. 269) von seiner Hermeneutik mitgetheilt ist. — Nachdem schon Daniel ben Saadja in Damascus und nach ihm Todros Abulafia aus Burgos, Oberhaupt der Schule zu Toledo, die Lehre des Maimonides, aber ohne andern Erfolg als den, dass ersterer selbst gebannt wurde, angegriffen hatten, begann in Südfrankreich Salomo ben Abraham von Montpellier, der als crasser Anthropomorphit alle Ausdrücke der Haggada von den Gliedern Gottes, von Paradies und Hölle, wörtlich gedeutet sehen wollte, Maimonides Ansehen zu bekämpfen. Er sprach mit zweien seiner Anhänger 1232 den Bann über alle Anhänger des Maimonides aus und wollte für die Auslegung der Bibel und der Haggada die alleinige Auctorität des Raschi aufstel-

1) Acta Sanctorum, Bolland. Januar I, 412. Auch soll Raimund es sein, der den Thomas von Aquino zur Abfassung der Summa contra gentes veranlasst hat.

2) Clementin. lib. V init.

len, weil die maimonideische Lehre das talmudische Judenthum untergrabe. Man sieht die Kirche bannt und die Synagoge bannt, es ist mittelalterliche Kampfweise, die man nicht der Kirche allein vorzuwerfen hat, die Synagoge hat noch Spinoza und viele Andere zu bannen gewusst, und jüdische Historiker sollten dessen eingedenk nicht der Kirche allein daraus einen Vorwurf machen. — „Salomo dachte von Anfang an im Nothfalle den weltlichen Arm der christlichen Obrigkeit zur Unterdrückung des freien Geistes zu Hülfe zu rufen", so Grätz VII, 47, und Salomo und seine Genossen verbanden sich die beiden Schriften Madda und More in allen vorhandnen Abschriften zu verbrennen, „wozu sie auf den Beistand christlicher Behörden rechneten", so Jost, Gesch. des Judenthums II, 3. Abth. S. 9. Beide Historiker erklären dies Vorgehen aus einer Nachahmung der kirchlichen Praxis, deren Verfolgunsgeist ansteckend gewirkt habe; seltsam, dass auch hier wieder die Kirche Schuld haben soll, während sowohl sie selbst, als die Synagoge durch weit allgemeinere Potenzen bestimmt worden, und noch dazu der Bann selbst ein aus dem Judenthum ererbtes Stück ist. Grätz in's Besondere hat für die Gegner des Maimonides das Prädicat der beschränkten Köpfe bereit, während doch diese beschränkten Männer zugleich scharfsinnig und im Talmud ergraut genannt werden; wir aber fragen dagegen, hatten diese „beschränkten Köpfe" nicht darin vollkommen Recht, dass die Maimonideische Lehre in ihren Consequenzen das talmudische Judenthum zerstört? Ist es nicht schon Abdallatif (S. 466 de Sacy) klar, dass es in Wahrheit in Maimonides selbst schon völlig wankte? Die Erklärungen, die der More für die Detailbestimmungen des Gesetzes als eine Empfehlung und als Beweis ihrer tiefen Weisheit gibt, können den philosophischen Prämissen desselben Werkes wahrlich nicht lange Stand halten, diese Detailbestimmungen sind für den More in Wahrheit Schlacken, ausgelebte Formen, alte Schläuche, die mit neuem Wein gefüllt werden sollen, den man besser in neuen Schläuchen aufhebt. Mit der Kategorie „beschränkte Köpfe", „Dunkelmänner", ist es hier nicht gethan, es handelt sich um ganz fundamentale Principien über das Verhältniss der Philosophie zum Gesetze. Es liegt die Untersuchung vor, ob die Philosophie überhaupt in religiösen Fragen urtheilsberechtigt ist, und wenn dies bejaht wird, ob der Talmudismus nicht selbst eine geschichtliche Missbildung ist, die noch dazu die üble Folge gehabt hat das Judenthum zu verhärten und seine getreuesten Anhänger ungemessnem Elend auszusetzen. Die Fragen dringen also bis zur Wurzel und die wahre Consequenz des More ist Philosophie für die Weisen, Thora, wörtlich verstanden, für die Massen, den Trost des Philosophen bei dem Dilemma

mag man sich vorstellen, wie ihn Ḥai ibn Yaqṭân bei Ibn Tophail (S. 197) bietet, der meint, die Religionsstifter hätten ganz recht gethan, wenn sie ihren Religionen viel Ballast an Detailgesetzen wie Fasten, Wallfahren, Gebetstunden u. A. m. beigegeben hätten, weil die Menge das Bessere nicht wolle und nicht gebrauchen könne, und so auf ihre Weise zufrieden gestellt werden könne. Eine wirkliche geistige Durchdringung des Mosaismus ist in dem More gerade nicht geboten worden, derselbe erscheint in ihm vielmehr verzerrt, denn Maimonides konnte nicht historisch-kritisch ihm gegenüber Stellung nehmen.

Der Glaube, Gewissensüberzeugungen liessen sich mit Gewalt unterdrücken oder aufzwingen, der das eigentliche Wesen des Zelotismus ausmacht, beherrschte die Mönche wie die Rabbinen, auch in der jüdischen Gemeinschaft wirkten in diesem Streite zu Montpellier die Fäuste als Beweismittel, und Salomo's Anhänger riefen obendrein die Bettelmönche um Entscheidung an,[1] während von den Gegnern Salomo's der Streit vom Centralpunkte auf ganz peripherische Gegenstände abgelenkt wurde, wenn sie thaten, als handle es sich überhaupt nur um die Berechtigung profaner Studien, wie Astronomie, Geometrie u. A. Nachmanides urtheilt viel richtiger als diese, er sieht um was der Streit geht und gesellt sich den Gegnern des Maimonides bei, obwohl deren Zahl gering war und die allgemeine Meinung gegen sich hatte.

Dieser öffentlichen Meinung gegenüber rief Salomo die Glaubensgerichte der Inquisition zu Hülfe, die in der Provence seit 1229 mit den Resten der Albigenser aufräumen sollten, und die seit 1232 den Dominicanern übertragen waren, denn so viele Dominicanerklöster, so viele Gerichtsstühle waren im Lande. Den Mönchen wurden verfängliche Stellen aus Maimonides mitgetheilt und diese liessen die Bücher des Maimonides aufsuchen, die in Paris und Montpellier verbrannt wurden. Natürlich erregte dies bei den Juden Entsetzen, Salomo's Anhänger wurden der Verläumdung angeklagt, zehn von ihnen die Zunge ausgeschnitten, das Ende des Streites aber war damit nicht herbeigeführt, man hörte nur auf ihn fortzusetzen und Mose von Coucy, der Prediger, suchte die Gemüther wieder für Gesetzestreue zu gewinnen und zu beschwichtigen.

So richtete sich die kirchliche Gewalt zuerst im Dienste der Talmudisten gegen die Philosophie, bald aber auch und in häufigen Wiederholungen gegen den Talmud selbst, den ein Bezweifler seiner Aucto-

1) Wie heute die Vollblutlutheraner mit den Ultramontanen liebäugeln, trotz aller principiellen sonstigen Gegensätze.

rität, Donin,[1] von den Rabbinen gebannt und zur Kirche übergetreten, als Christ Nicolaus getauft, bei Gregor IX. als verderblich anklagte. Der Talmud sollte unwürdige Vorstellungen von Gott enthalten und Jesus und Maria schmähen. Der Papst verordnete eine allgemeine Confiscation der Exemplare in Frankreich, England, Spanien und Portugal, sowie die Uebergabe derselben an Dominicaner und Franciscaner, damit diese dieselben prüfen, und wenn die Anklage wahr sei, ihn verbrennen sollten. 1239. In Frankreich wurde der Befehl ausgeführt, und nach mehreren Zwischenfällen wurden vierzehn oder vierundzwanzig Wagenladungen Talmudexemplare verbrannt, 1244, kurze Zeit nach der Verbrennung des More.

Hier wird den Dominicanern und Franciscanern die Zumuthung gestellt den Talmud zu prüfen, und obwohl dies zuerst noch vom Convertiten Nicolaus geschehen sein wird,[2] so lag doch darin eine Aufforderung Hebräisch zu studieren, wofür Raymund von Pennaforte seine Seminarien einrichtete, und bald finden wir in der That die Mönche am Studium. Raymund Martini schrieb 1278 seinen Pugio fidei und zuvor schon sein Capistrum Judaeorum, das handschriftlich in Bologna liegen (soll Wolf, Bibl. III, 991), nachdem er, selbst als Christ geboren, mit Paulus Christiani einem getauften Juden, der Dominicaner geworden war, vereint in der Disputation zu Barcellona 1263 gegen Nachmanides aufgetreten war. Auch war er Mitglied der Dominicanercommission, welche im folgenden Jahre den Talmud der Censur unterwarf und die Stellen bezeichnete, welche gestrichen werden sollten, und der Ruhm seiner gründlichen Gelehrsamkeit in der jüdischen Litteratur wird auch von den Juden selbst nicht angefochten. So erzeugte der Glaubenskampf das Studium, dies aber führte gelegentlich sogar zu der unbeabsichtigten Folge, dass ein Dominicaner, Robert de Redingge, nach eingehender Beschäftigung mit dem Hebräischen, zum Judenthum übertrat, sich beschneiden liess, den Namen Haggai annahm und eine schöne Jüdin heirathete. 1275.[3]

1) Ueber die Berechtigung dieses Namens, den auch Grätz bietet, erregt Wolf, Bibl. III, 431. 838 Zweifel.

2) So ist es auch für den Verfasser der pharetra fidei contra Judaeos supra Talmuth geschehen, für welchen ein getaufter Jude die errores aus dem Talmud excerpiert hat. Quétif scriptores ordinis Praedicatorum Lutet. Paris 1719. I. P. 738.

3) So wesentlich nach Grätz, dessen Urtheil ich zwar bestritten, dessen Angaben VII, 21. 46. 66. 113. 148. 176. 206. 337; VIII, 21. 84 ich aber gefolgt bin. Vgl. Jost, Gesch. des Judenthums. 3. Abth. 7. 97.

Sehen wir hier in die Mönchsorden das Studium des Hebräischen eindringen, so können wir weiteres Aufzählen judenfeindlicher Schriftsteller, die häufig Convertiten waren, wie Alfons von Burgos, † 1336, Johann von Valladolid, geboren circa 1335, um so mehr unterlassen, als diese polemische Litteratur des Mittelalters jetzt von Steinschneider bibliographisch beschrieben ist.[1] Nur Paulus von Burgos, 1352 — 1435, sei hier vorläufig noch genannt, weil er als Gegner Lyra's auftrat, zu welchem wir uns nun wenden, nachdem die Bedingungen für sein Auftreten geschildert sind. Die Arbeiten Reinhard's über Lyra in der Pentas Conatuum sacrorum, S. 152, und in der deutschen Collectio anno 1720 p. 229 und 379 habe ich nicht gesehen.

Nicolaus aus Lira in der Normandie, trat frühzeitig in den Franciscanerorden, und war unzweifelhaft als Christ geboren. Das ergeben die zwei ersten Distichen der von Wolf, Bibl. hebr. III, 837, nach Sweert, Collectio Epithaphiorum p. 792, mitgetheilten Grabschrift, die bei Wadding, Annales Minorum VII, 238 vollständig und fehlerlos steht:

Lyra brevis vicus Normanna in gente celebris
 Prima mihi vitae janua sorsque fuit.
Nulla diu mundi tenuit vesania natum,
 Protinus evasit relligione Minor.

So schreibt man nicht von einem getauften Juden,[2] seine Abstammung würde bemerkt sein. Er studierte in Verneuil (Vernolium), wurde in Paris Magister und starb am 23. October 1340, wie dies eben die Grabschrift angibt:

Non tulit haec ultra vitam proferre merendo
 Omnipotens Dominus, quo sumus et morimur.
A cruce tu cujus numeres si mille trecentos
 Adjungens una quatuor et decades,
Illo me rapuit mors omnibus aemula seclo
 Cum micat Octobris terna vigena dies.

1) Steinschneider, Die polemische Litteratur. Leipzig 1877. Sonst vgl. Wolf, Bibl. IV, 456 und Werner, der heilige Thomas von Aquin, I. S. 623, wo auch Auszüge gegeben sind.

2) Paulus Burgensis, der getaufte Jude, wirft dem Nicolaus vor, er habe mendicativo suffragio in aetate adulta erst Hebräisch gelernt (s. unten), was gegen seine jüdische Abstammung zeugt. Bei Wadding Annales Minor. V, 264 ist denn die Legende fertig, die allen Anforderungen gerecht wird: Seine jüdische Mutter gelobte ihren Sohn, da er schwer geboren wurde, der Kirche. Hier ist jüdischer Ursprung mit dem Dienst der Kirche von Jugend an vereint.

Er schrieb einen tractatus (fratris Nicolai de Lyra) de Messia ejusque adventu, una cum responsione ad Judaeorum argumenta quatuordecim contra veritatem Evangeliorum, sodann einen libellus . . . in quo sunt pulcherrimae quaestiones Judaicam perfidiam in catholica fide improbantes, endlich einen libellus contra Judaeum quendam ex ipsis verbis evangelii secundum Matthaeum Christi divinitatem ejusque doctrinam impugnantem. (Vielleicht mit dem vorigen identisch, in der Ausgabe der Postille von Lyon 1529 gedruckt.) In diesen Werken finden wir ihn auf dem Kriegspfade wie die Dominicaner, aber darauf legt seine Grabschrift weniger Werth, sie stellt dies zurück um zuerst seine Commentare, die Postilla, zu erwähnen und sachlich zu charakterisieren, der aber auch der Charakter eines festen Thurmes gegen die Juden beigemessen wird:

Et mox quaeque vetus et quaeque recentior affert
 Pagina, Christicolis splendidiora dedi.
Littera nempe, nimis quae quondam obscura jacebat
 Omnis per partes clara labore meo est.
Et quos saepe locos occídens littera tradit
 Hos typice humanis actibus exhibui.
Exstat in Hebraeos firmissima condita turris
 Nostrum opus haud ullis comminuenda petris.

Nun erst werden noch andre vier Bücher und die Quodlibeta gepriesen; in den vier Büchern werden wir jene obenerwähnten Polemiken aber nicht zu suchen haben, sondern einen Commentar zu den Sentenzen des Lombardus:

Insuper et nostri releguntur saepe libelli,
 Quos in sensa Petri quatuor arte tuli.
Est quoque Quodlibetis non irrita gloria nostris
 In qua tu justus arbiter esse potes.

Cave erwähnt noch einen Tractat über die Abweichungen der gewöhnlichen Uebersetzung vom Hebräischen und ein Praeceptorium seu expositio in Decalogum divinae legis, welches ich unten benutzt habe. So haben wir in der Postille nach der Ansicht der Zeitgenossen und der nachkommenden Generation einen Thurm gegen die Juden zu sehen, eine Vorrathskammer, aus der man die jüdische Exegese mit leichter Mühe nehmen konnte, wenn man sie gebrauchte, und weil Raschi die höchste Auctorität der Juden war, so ist besonders seine Exegese excerpiert. Dass die Postille ihren nicht rein exegetischen, sondern zugleich polemischen Zweck auch erfüllt hat, ergibt sich daraus, dass sie selbst von Seiten der Juden nicht unbeachtet geblieben ist, da sie Abarbanel, wie wir gesehen haben, citiert. Wo Nicolaus Hebräisch gelernt hat, ist nicht bekannt,

sein Orden war dazu beauftragt, vgl. oben, hat sich aber dieses Auftrages nicht eifrig angenommen. Gegen Nicolaus Postille trat lange nach seinem Tode Paulus de Sta Maria von Burgos (vor der Taufe Salomo ha Lewi genannt) mit den 1429 geschriebnen Additiones auf, in denen er Zugeständnisse an die jüdische Exegese zurückweist, so dass man hier wieder die Exegese mit einer Polemik verbunden findet, wie sie Paulus auch in seinem antijüdischen Scrutinium sacrarum scripturarum geübt hat.

Doch lassen wir nun Nicolaus sich selbst äussern: Die heilige Schrift ist das Buch des Lebens, die Schriften der Philosophen, mit ihren politischen und speculativen Zwecken vielmehr Bücher des Todes, magis sunt dicendi libri mortis quam vitae. Die Theologie ist die höchste Wissenschaft sowohl nach dem Object, welches Gott ist, als nach der Methode, weil die weltlichen Wissenschaften dem Irrthume der Vernunft unterworfen sind, die Theologie aber geoffenbarte Wahrheit enthält. Diese Wahrheit haben die Propheten in dem Buche des göttlichen Vorauswissens gelesen, denn ein Buch strahlt wie ein Spiegel die Wahrheiten zurück und das göttliche Vorauswissen wird darum ein Buch genannt.[1] Die Art der Offenbarung an die Propheten war aber nicht die, dass sie die göttliche Praescienz, die mit der essentia Dei zusammenfällt, geschaut haben, denn die prophetische Erkenntniss enthält noch Räthsel und ist bei solchem Schauen nicht vollständig (evacuatur in tali visione). Vielmehr wird behauptet, dass die Propheten nur in soweit in jenem Buche gelesen haben, als sie vermöge der von Gott ihrem Geiste eingeprägten Bilder (species) und des jenen Bildern (oder aber ihren Fähigkeiten) proportionalen prophetischen Lichtes auf ihre Weise die Wahrheit, welche durch die Offenbarung vom Wissen Gottes abgeleitet ist, schauten, genau so wie der Intellectus possibilis unter der erleuchtenden Kraft des Intellectus agens in den Bildern (species), welche ihm von den Phantasievorstellungen (fantasmata) dargeboten werden, seinem Fassungsvermögen entsprechende Wahrheiten anschaut.[2] Gewöhnliche Menschen vermögen in diesem Buche nichts zu sehen.

1) So wird das atl. Buch des Lebens oder des Gerichtes gedeutet nach der Glossa ordinaria zu Jesaj. 38, wo von irrigen Prophezeiungen so gesagt wird: Dicendum est, quod prophetae in libro ipso praescientiae Dei, ubi omnia scripta sunt, legentes non omnia percipiebant sed quaedam, et eodum modo quo Deus permittebat etc.

1) Text: Pro tanto dicuntur prophetae in libro praescientiae Dei legisse, quia per species divinitus impressas mentibus prophetarum et per lumen propheticum eis proportionatum videbant suo modo veritatem a Dei scientia ad eos derivatam per revelationem; sicut intellectus possibilis virtute luminis intellectus agentis inspicit in speciebus a fantasmatibus acceptis sibi proportiona-

Die merkwürdigste Eigenthümlichkeit der Schrift nun ist, dass ein Buchstabe mehrere Sinne enthält, und das geht so zu, dass Gott, der principalis auctor, nicht nur nach Menschenweise Worte gebraucht um etwas zu bezeichnen, sondern auch die Dinge, welche durch Worte bezeichnet sind, selbst wieder benutzt, um dadurch andre Dinge zu bezeichnen. Durch die erste Art, die Bezeichnung der Dinge durch Worte, entsteht der sensus litteralis oder historicus, durch die zweite Art, die Bezeichnung der Dinge durch Dinge, der sensus mysticus oder spiritualis. So Nicolaus nach Thomas Summa I, Q. 1. Art. 10.

Der sensus mysticus ist je nach dem, worauf er sich bezieht, ein dreifacher: sind die durch Worte bezeichneten Dinge zur weiteren Bezeichnung solcher Gegenstände benutzt, welche man im neuen Bunde glauben muss, so ist dies der sensus allegoricus; gehen sie auf solche Gegenstände, die gethan werden sollen, so ist es sensus moralis oder tropologicus; endlich beziehen sie sich auf Zustände, die im künftigen Leben zu hoffen sind, so ist es sensus anagogicus. So bedeutet Jerusalem historisch die Stadt, moralisch die gläubige Seele, allegorisch die ecclesia militans, anagogisch die ecclesia triumphans. Der Schriftbeweis für den Doppelsinn, den litteralis und mysticus, liefern Ezechiel und der Apocalyptiker Johannes, die beide ein Buch sahen scriptum, intus et foris, jenes bedeutet den mystischen, dies den buchstäblichen Sinn. Der letztere ist das fundamentum, auf dem der erstere sich erhebt, expositio mystica discrepans a sensu litterali reputanda est indecens et inepta, vel saltem minus decens ceteris paribus et apta. Das Schriftstudium hat mit dem Litteralsinne zu beginnen, und nur dieser darf in der Argumentation und zur Lösung von Zweifeln benutzt werden. Ueberdies darf man nicht meinen, dass die Schrift überall mehrfachen Sinn habe, denn hier und da hat sie nur den Litteralsinn (nam alicubi habet tantum sensum litteralem) 4[b] Col. 1. So im Gebote der Einheit Gottes, Deutr. 6, 4, während in der Fabel von den Bäumen, Richt. 9, 6, das ierunt ligna ut ungueren super se regem gar keinen Litteralsinn haben soll, da die Bäume nicht gehen können und daher unter den ligna die habitatores terrae zu verstehen sein. Es

biles veritates. Lyra Postilla edit. Basileae 1501 apud Jo. Frobenium, mit Vorrede von Sebastian Brant. fol. 3[a] Col. 2 unten. — Man beachte, dass im Gegensatz zur neuperipatetischen Lehre des Maimonides und seiner Vorgänger nicht der Intellectus activus, jener göttliche Erguss, für die Propheten in Anspruch genommen wird, sondern dass derselbe hier nur vergleichsweise herbeigezogen ist.

handelt sich nicht um Geltung, wie dies Diestel (S. 198 Geschichte des A. T.) ausdrückt, sondern um Vorhandensein des mehrfachen Sinnes an jeder Stelle der Bibel, und eben das Vorhandensein wird geleugnet. Interessant ist, dass gefragt wird, ob der sensus parabolicus ein Litteralsinn sei; Lyra hat selbst an mehreren Stellen, wie er angibt, den parabolischen Sinn als Litteralsinn bezeichnet, dies geschieht aber nur large loquendo, d. h. im weitern Sinne des Wortes.

Hiermit ist die Bedeutung des sensus mysticus principiell aufgehoben; ist für ihn nothwendig, dass er vom sensus litteralis nicht discrepans ist, und ist er überdies in Zweifelsfällen und in Argumentationen unverwendbar, so ist er überflüssig. Luther zog die Consequenz und liess ihn nur als „Zierrath" gelten, Lyra aber sowohl als Luther zeigen dabei, wie schwer schlechte Gewohnheiten abgelegt werden. —

Die littera ist nun zum Theil durch Schreiber und falsche Interpunction vielfach verdorben, zum Theil aber auch ex modo translationis nostrae, quae in multis locis aliter habet, quam libri hebraici, wie Lyra nach Hieronymus bemerkt, unzuverlässig, so dass man sich um der wahren littera habhaft zu werden, an die Handschriften der Juden halten muss. Hier ist also der protestantische Satz vorbereitet, dass das Wort Gottes nur im hebräischen und griechischen Originale der Bibel zu suchen ist, die tridentinische Doctrin aber, dass für kirchliche Lehrzwecke die Vulgata (nostra translatio) gelte, abgelehnt.

Bei der Benutzung hebräischer Handschriften muss aber bei den Stellen vorsichtig gehandelt werden (valde cavendum est), wo sich's um die Lehren von der Gottheit Christi und ihren Folgen handelt, denn einzelne derselben haben die Juden zur Vertheidigung ihres Irrthumes verdorben,[1] wie Lyra in einer quaestio de divinitate Christi bewiesen haben und weiter in der Postille beweisen will. Wo es aber nicht wahrscheinlich ist, dass sie etwas geändert haben, da soll man mit Hieronymus in dubiis recurrere ad textum hebraicum tanquam ad originale pro veritate textus declaranda.[2]

Lyra will nun dem Wortsinn, der bei den ältern Auslegern inter tot expositiones mysticas interceptus zum Theil erdrosselt (suffocatus) ist,

1) So taucht der alte Vorwurf Justin des Märtyrers (contra Tryphon Dial.) wieder auf.

2) In den Psalmen legt Nicolaus das Psalterium gallicanum der Erklärung zu Grunde, benutzt aber „nach der ihm von Gott verliehnen Gnade" zu dessen Berichtigung den hebr. Text und den des Hieronymus secundum hebraicam veritatem.

und in kleine Theilchen zerspalten wird, aufhelfen durch genaue Wortauslegung, der er nur wenige kurze mystische Erklärungen, und diese selten, beimischt. Als Hülfsmittel benutzt er die dicta der doctores Catholici ebenso wie die der Juden, vornehmlich R. Salomo (Raschi), der unter ihnen ziemlich verständig geredet hat (rationabilius locutus est). Beispielshalber fügt er auch einige jüdische Absurditäten bei, um die Blindheit Israels zu beweisen. Uebrigens hat man sich an die dicta Hebraeorum nur so weit zu halten, als sie rationi consonant et litterae et veritati, (was freilich für alle dicta und nicht die der Hebraer allein gelten sollte).

Liegt nun in dem Gesagten ein grosser Fortschritt über die frühere christliche Auslegung, so ist doch keineswegs zu behaupten, dass dieser vornehmlich auf der Nachahmung der jüdischen Exegeten beruht, — der Werth der Littera ist dort theoretisch nicht in den Vordergrund gestellt, wie bei Lyra, — vielmehr die Benutzung des hebräischen Textes an sich lenkte schon vom Suchen des sensus mysticus ab; die natürliche exegetische Beanlagung des Nicolaus ist gewiss durch rabbinische Studien zu rascherer Entwicklung getrieben, aber er ist doch eigenthümlich genug, und den Titel simia Salomonis verdient er nicht, er behauptet ihm gegenüber seine Selbständigkeit vollständig (vgl. zu Jes. 7, 9).[1] Dies zeigt sich auch darin, dass er sich von der kirchlichen Auslegung durchaus nicht lossagen will und die sieben Regeln des Tichonius (aus Isidorus de Summo bono Cap. XX) als Schlüssel anführt, durch welche die Schrift vielfach geöffnet werde.[2] Hier ist er völlig im Mittelalter; das Bahnbrechende, die Neuzeit vorbereitende seiner Theorie besteht einfach in der Ueberordnung der littera, der der sensus mysticus nicht discrepans sein darf, denn hiermit ist letzterer im Princip beseitigt, und die Herstellung und weitere Verwerthung jenes als Aufgabe bestimmt. Wie dies zeugend weiter wirkt, und der gewonnene Litteralsinn historisch und

1) Ebenso urtheilt Siegfried in der eingehenden Untersuchung über Raschi's Einfluss auf Lyra und Luther in Merx Archiv I, 430.

2) Es sind 1. de domino Jesu Christo et ejus corpore mystico; 2. de corpore domini (duplici) vero et simulato, d. h. wahre und falsche Christen in der Kirche; 3. de spiritu et littera; 4. de specie et genere sive de parte ac toto; 5. de temporibus (d. h. Ignorierung nicht voller Tage, u. A. auch dass die Schrift das Praeteritum für das sichere Futurum gebraucht, wie Jes. 9, 1 parvulus natus est nobis); 6. de recapitulatione et anticipatione; 7. de diabolo et ejus corpore, d. i. im Gegensatz zu Nro. 1 so gemeint, dass die iniqui das corpus diaboli ausmachen. — Ihrem Werth und Wesen nach entsprechen sie den 13 Auslegungsregeln des R. Ismael im Anfang von Sifra, sie sind das christliche Gegenstück.

dogmatisch verwendet werden kann und muss, das hat freilich erst die jüngste Zeit begriffen, die die biblische Theologie und Religionsgeschichte hervorgebracht hat; wir werden aber finden, dass schon Nicolaus mit dem sensus mysticus oft nichts mehr zu machen weiss.

Wenn endlich Grätz die übliche Entschuldigung geringer Gelehrsamkeit in den Worten: quia non sum ita peritus in lingua hebraica vel latina (!) quin in multis possim deficere, für bare Münze ansieht und nicht für die Motivierung der sofort ausgesprochnen Unterwerfung seiner Ansichten unter das Urtheil der Kirche, um daraus das Eingeständniss geringen hebräischen Wissens abzuleiten,[1] so nimmt er sicherlich die littera wörtlicher als es, um mit Lyra zu sprechen, rationi, litterae et veritati consonat. Auch die bekannte Zusammenstellung des vierfachen Sinnes im Distichon soll jüdisch sein, als ob der vierfache Sinn nicht viel älter wäre. Aber Gutes und Uebles, Alles soll von Israel kommen, obwohl das Gleiche schon im Prothema der Glossa Ordinaria zu lesen steht.

Als Beispiel wie Nicolaus auf Grund der entwickelten Hermeneutik die Propheten behandelt, mustern wir seinen Commentar zu Joel, dann aber werden wir noch einige charakteristische Stellen aus der Auslegung andrer Propheten herbeiziehen.

Zuerst erhalten wir eine Einleitung über Ort und Zeit des Joel, in der die doppelte Behauptung des Hieronymus, nach dem Joel einmal den 10 Stämmen geweissagt haben soll (so in der epistola ad Paulinum), sodann aber wieder doch nur an Juda und Jerusalem sich gerichtet haben soll (so im Prolog zum Joelcommentare) berichtet, und salva sua reverentia, als parum videtur tenendum in proposito, bezeichnet wird. Raschi, der Joel unter Joram versetze, beweise eben dadurch, dass er auch gegen die zehn Stämme geredet habe, und dieser Meinung folgt Nicolaus, weil die von Joel verkündigte Hungersnoth die unter Joram sei, die auch die zehn Stämme traf. Aus dem gleichen Grunde weist er auch die Ansicht des Hieronymus zurück, dass Joel ein Zeitgenosse Hosea's gewesen sei. — Die Ansicht über die Hungersnoth bildet die Grundlage, Nicolaus historisiert.

Joel und sein Vater Petuel waren beide Propheten nach der Regel der Hebräer, dass wo der Vater eines Propheten genannt wird, dieser

1) Grätz VII, 513: „Da er selbst angibt, dass er das Hebräische nur wenig verstehe (!), so ist an seinem christlichen Ursprunge nicht zu zweifeln (!).“ Aber er gibt ja auch an, dass er Latein wenig versteht, was für ein Ursprung ist ihm darum abzusprechen?

selbst Prophet war. Die Schwierigkeit von Joel 1, 2 gegen Exod. 10, 14, löst er nach Raschi. Sodann discutiert er die Meinung der christlichen Ausleger (expositores nostri), die die vier Heuschreckennamen auf die vier Reiche deuten, weil die historischen Bücher solche Verwüstung nicht erwähnten, wendet dagegen ein, dass viele persische Könige freundlich gegen die Juden gehandelt haben und beharrt mit Raschi auf der wörtlichen Fassung, nach welcher die Verwüstungen in mehrere (sieben) aufeinander folgende Jahre fallen; aliter non videtur, quod fames (unter Joram) tam diu duraret pro sterilitate unius anni. Hierdurch will er aber den doppelten Sinn nicht ausschliessen, mit Raschi behauptet er die Thatsächlichkeit der Verwüstung, mit den Christen ihren typischen Charakter, denn, so observiert er, die Heuschrecken werden gens genannt. Die Bezeichnung von Thieren unter menschlichem Namen (wie gens) kennt die Schrift nicht, sondern nur das Umgekehrte, die Abbildung der Menschen durch Thiere, also ist die einfache Deutung auf die Thiere falsch. „Propter quod salvo meliori judicio videtur mihi, quod cum dicitur hic: Residuum erucae etc., ibi est simul parabola et res gesta.“ Sic in proposito secundum rem gestam fuerunt quatuor destructiones terrae nascentium per erucam, bruchum etc. et per hoc significabantur vastationes majores futurae per quatuor regna praedicta. Was solche Voraussagung den Zeitgenossen Joels nutzen sollte, und woran sie den typischen Charakter der zeitgenössischen Verwüstungen hätten erkennen sollen, das zieht Nicolaus nicht in Betracht.

Hiernach zerlegt er das 1. Capitel in die Schilderung und in die Klage. 1, 6 gens ascendit wird mit der Erklärung begleitet: hic consequentur ponitur res figurata, d. h. die Verwüstung durch Völker, und zu ascendit[1] nach der fünften Regel des Tichonius bemerkt: loquitur de futuro per modum praesentis propter certitudinem prophetiae. Er erklärt hier wörtlich und richtig, aber die Einzelnheiten bieten gerade darum kein Interesse.

Mit Cap. 2 soll nun Joel die Schilderung der Heeresmassen beginnen, die von den vier Reichen gegen Judaea ziehen werden, und so deutet Nicolaus 2, 1—11 wörtlich von Kampf und Sturm. Das Hebräische braucht er zu 2, 8 sed et per fenestras cadent = בעד השלח יפלו ולא יבצעו und übersetzt dies: in armis stabunt et utile non quaerent. Das soll bedeuten: Non quaerent divitias principaliter sed interficere homines,

1) Im Texte (Basel 1501) ist falsch ascendet gedruckt. Lyra las und erklärt ascendit wie Cod. Amiatinus und auch der Codex hat, den Pseudorufin benutzte.

und er ihm gibt den Vorzug vor dem lateinischen Texte, weil von den Fenstern gleich darauf die Rede sei.

2, 12 folgen nach den desolatoria der Weissagung die consolatoria, und zwar so, dass Joel, weil die Handlungen der Handelnden auf den Leidenden und Disponierten übergehen, zuerst das Volk in die gehörige Disposition (mit dem nunc ergo) bringt und sodann den göttlichen Trost mit dem zelatus est 2, 18 verheisst.[1] Diese Theilung mit 2, 12 ist richtig, die neuerdings mit 2, 18 beliebte dagegen ganz verkehrt.

Zu dem quis scit, si convertatur et ignoscat 2, 14 bringt er die Distinction der prophetia praedestinationis bei, quae semper impletur, und der prophetia comminationis, quae propter poenitentiam impeditur, und führt Jonas an. Dieser Vers ist daher nicht gesprochen in persona domini, qui certitudinaliter cognoscit omnia futura, sed in persona prophetae. Interessant ist, dass er auch zu vocate cetum 2, 16 auf Jonas 3 verweist, also den verwandten Geist herausfühlt, der beide Schriften verbindet und einer jungen Zeitperiode zuweist, was er freilich noch nicht daraus ableiten konnte. So scharf wie er hier sieht, sieht er auch zu 2, 17, was die neuern Ausleger nicht sehen wollen, dass man hier mit der natürlichen Deutung der Heuschrecken nicht durchkommt, und widerlegt daraus Raschi. Er sagt: Et dominentur eis nationes, ex hoc, propter quod supra dictum est, sequitur, quod Johel non solum prophetaverat de vastatione terrae per erucam et bruchum etc. ut dicit R. Salomo, qui non habent dominium super homines, sed etiam de vastationibus futuris per quatuor regna supradicta, quae successive acceperunt dominium in Judaea.

Für den verheissenden Theil von 2, 18 an folgt wieder eine Distinction, propheta praedicit divinam consolationem, et primo quantum ad multiplicationem in bonis, secundo quantum ad ultionem de inimicis. Die bona werden sodann noch einmal in temporalia und spiritualia geschieden, ut ex sensibilibus ad intelligibilia deducantur.

Bedenken erregt ihm das non dabo vos ultra opprobrium 2, 19, da in seiner Zeit die Juden ein opprobrium in gentibus waren; er erklärt also: Sciendum tamen quod per litteram ultra non intelligitur perpetuitas, sed aliqua temporis longitudo, wie er zu Jes. 2, 4 non exercebun-

1) Ich hebe dies als Beispiel der dialectischen Dispositionsweise hervor, die Diestel (P. 199) betont hat. Der Theilungsgrund ist nicht aus der Sache, sondern aus einem philosophischen Satze genommen, den dann Joel scheinbar angewendet hat. Die Worte lauten: Quia actus activorum sunt in patiente et disposito, ideo primo inducit populum ad debitam dispositionem, secundo denunciat divinam consolationem, ibi: Zelatus est.

tur ultra ad proelium, natürlich um auch hier den Anstoss zu beseitigen, commentiert hat. Den Nördling bezieht er nicht auf die Assyrer Sanheribs, wie Einige gesagt haben, sondern mit Raschi auf die Heuschrecken et hoc magis consonat litterae sequenti, cum dicit: et expellam etc. ubi non est habitatio hominum, Sennacherib enim fugiens redit in terram suam ab hominibus habitatam. Auch hier ist wie bei dem ultra die Erfüllung oder Nichterfüllung der vermeinten Praediction Motiv der Deutung; weil der Satz, auf Sanherib bezogen, wörtliche Auffassung in der alsdann zu supponierenden Erfüllung nicht zulässt, so wird die Deutung verworfen. Ebenso verwendet er den foetor: Sanherib's Heer ist von einem Engel geschlagen, — illa percussio talis fuit, quod corpora fuerunt incinerata sub vestibus et armis, de talibus autem non ascendit foetor, — also kann es nicht auf Sanherib gehen. Gegen solche Peinlichkeit der Deutung verhalten sich die Neueren, wenn sie die Erfüllung nachweisen wollen, in der That recht nachlässig; hier ist es wirklicher Ernst, bei den Neueren Schein. Zu Gunsten der Deutung auf Sanherib könnte nun aber gebraucht werden das quia superbe egit des Textes, und dagegen sagt Nicolaus, es sei dies ein weiterer Wortgebrauch (large loqui), wie man vom Lamme mansuetus, vom Fuchse dolosus, vom Pferde recalcitrans und superbus sage; so sei hier vom Heuschreckenschwarme geredet, pro excessu in corrosione terrae nascentium.

Zu 2, 23 dedit vobis doctorem justitiae, will er pluralisch doctores verstehen, wie Exod. 8, 24 venit musca gravissima pluralisch gedeutet werden müsse; unter den doctores versteht er mit Raschi die zeitgenössischen Propheten Elisa, Jonas u. A., die übrigens Raschi in unsern Texten nicht wörtlich anführt. Nach Hieronymus' Chronologie Joels müsse man Hosea, Jesaja u. A. denken, aber erstern gibt er den Vorzug nach den Vorbemerkungen des Commentares.

Zu 2, 26 ist ihm das in sempiternum unbequem, daher reduciert er diese erklärende Uebersetzung auf den hebräischen Wortlaut לעולם und sagt in saeculum. Dies aber bedeutet nicht perpetuitatem seu tempus, sondern nur usque ad Jubilaeum etiamsi Jubilaeum non distet per multos annos. Dies aber hat er von den Rabbinen gelernt, wie oben S. 289 ersichtlich ist.

Cap. 3, 1 wird die Capiteltheilung der Vulgata erörtert: signatio capitulorum in bibliis nostris est frequenter defectiva, quia frequenter non sequitur signationem hebraicam nec etiam Hieronymum, ut praesertim in antiquis bibliis secundum Hieronymum signatur. — Die Beziehung der Geistausgiessung auf die Zeit des neuen Testamentes motiviert Nicolaus, er will also keinen Sprung zulassen, aber freilich motiviert er

scholastisch-philosophisch. Nämlich mit 3, 1 beginnen Verheissungen der bona spiritualia (vgl. oben die Theilung), und quia vetus testamentum promittebat temporalia Esajae 1, 19 Si audierit me bona terrae comedet, novum autem testamentum promittit spiritualia Matth. 3 Poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum coelorum, promissio de temporalibus fuit impleta tempore veteris testamenti, ut praedictum (wir fragen wo?), ista vero tempore novi testamenti, ut videbitur. Nachdem so die Ueberleitung gewonnen, führt er Raschi's Deutung an, die von 3, 1 an alles in die Zeit des noch zukünftigen Messias verlegt, und verwirft sie natürlich, aber nicht ohne einigen christlichen Auslegern einen Hieb zu versetzen.[1] Er sagt nämlich . . . aliqui expositores nostri exponentes hunc passum de reditu captivitatis Babylonicae tempore, quo datus fuit spiritus prophetiae Esdrae Aggaeo et Zachariae, magis judaizant quantum ad hos quam ipse, nämlich Rachi. Er lässt Raschi illud quod est falsitatis, nämlich dass der Messias noch kommen soll, und nimmt von ihm an illud quod est veritatis, nämlich dass der Rest des Joel messianisch ist, und theilt diesen Rest in zwei Theile: primo ponitur id, quod jam est impletum in adventu Christi primo, secundo quod restat implendum in adventu ejus secundo. Er theilt also eigentlich in den messianischen und apocalyptischen Theil; hier ist denn freilich die Heuschreckenverwüstung und die vier Reiche ausser Betracht gelassen, und von Elias Zeit ganz abgesehen, aber Nicolaus macht es in nichts schlechter als die neusten Ausleger, die ähnlich handeln.

Das et erit post haec, 3, 1, bedeutet post tempus veteris testamenti, die Benutzung der Stelle in Act. 2 bindet den Ausleger, die catholici dürfen es nicht anders fassen. Super omnem carnem deutet Raschi zwar von denen, die ein weiches Herz haben, nach Nicolaus aber et aliter potest (!) dici nämlich über Juden und Heiden. Das prophetabunt filii et filiae wird nach der Apostelgeschichte gedeutet, am Pfingstage waren auch Frauen da, denn es heisst: erant perseverantes unanimiter in oratione cum mulieribus et Maria matre Jesu; auch die Töchter des Philippus werden nicht vergessen.

Mit 3, 3 et dabo prodigia in coelo beginnt der eigentlich apocalyptische Theil, obwohl Einige auch dies von der ersten Parusie verstehen wollen, was Nicolaus nicht zum Wortlaute stimmend findet. Der Abschnitt erleidet wieder eine Zweitheilung, quia primo ponuntur signa praecedentia judicium, sodann judicii exercitium von quia ecce 4, 1 an.

1) Wer mag das sein? Sollte ihm von Theodoret eine Spur bekannt gewesen sein, der die Kriege Cap. IV auf Zerubabel bezogen hat?

Aus den Vorzeichen des Gerichtes verdient 3, 5 quia in monte Sion et in Jerusalem erit salvatio Beachtung. Neben der Beziehung auf Christi Werk in Jerusalem, die eigentlich unter den Vorzeichen des Gerichtes ungehörig ist, weist Nicolaus auf eine andre Möglichkeit: Potest etiam hoc referri ad futurum tempus Antichristi, quem dominus Jesus interficiet juxta Hierusalem in monte oliveti cum magna parte sibi adhaerentium. Et sic fidelibus nomen ejus invocantibus dicto modo erit salvatio a persecutione ejus. Vgl. ob. S. 198, 212. Woher aber stammt diese Lehre? Sie ist Deutung von Apocal. 11, 3—8. Wir haben Aehnliches bei Joannes Damascenus gefunden und an ihn erinnert auch in der Schilderung des eigentlichen Gerichtes 4, 1 Nicolaus Bemerkung zu cum convertero captivitatem Juda et Jerusalem i. e. Judaeos ab Antichristo deceptos, cum detecta falsitate ejus per Heliam et Enoch ad Christum fervide convertentur.

Zu deducam in vallem Josaphat wiederholt er das Schweben Christi über dem Oelberg, das wir oben bei Remigius S. 198 gefunden haben, sowie die Localisierung von Josaphat zwischen dem Oelberge und Jerusalem. Im Thale selbst finden nicht alle zum generale judicium Platz, die übrigen stehen rings um dasselbe herum. Populus meus ist die universalis ecclesia, die alle Frommen von Abel bis zum letzten Gebornen umfasst; quos dispersi bezeichnet die von Tyrannen oft in's Exil getriebnen Christen; terram meam diviserunt bezeichnet die terra promissionis, quam Saraceni diviserunt sibi, Christianis inde partim ejectis et partim occisis. Nicolaus trifft mit Qimḥi nicht überein, der dies auf die Erobrung durch Titus bezog. Auch das in prostibulo ponere von Knaben und das Verkaufen von Mädchen, wird auf den Sclavenhandel der Ungläubigen, d. h. der Muhammedaner bezogen, die so Christenknaben behandeln.

Mit 4, 4 Verum tamen quid mihi et vobis Tyrus beginnt Nicolaus einen neuen Untertheil, wobei er seiner Lust zu distinguieren wieder nachgibt. Es handelt der Schluss 1. von der der ultio 4, 4—12, dann von 4, 12—21 von mundi consummatio. Diesen letzten Theil scheidet er abermals in zwei Stücke, er soll enthalten einmal das finale judicium und fügt Einiges bei, was oben übergangen worden ist, sodann bestimmt er die poenae et praemia. Das erste Stück umfasst 4, 12—17, das zweite 4, 17—21.

Bei allen diesen Theilungen gelingt es ihm aber nicht sich durchgehend in der Endzeit zu halten, denn die Bedrohung von Tyrus und Sidon 4, 4 veranlasst noch zu folgender Distinction des Abschnittes 4, 4—12: primo denunciatur ultio quaedam implenda tempore veteris

testamenti, secundo alia tempore novi, und so müssten wir aus der Endzeit in die Geschichte und aus dieser unmittelbar wieder in die Endzeit springen. Jene Völker sollen nämlich nach dem jüdischen Exile satis cito debellati und captivati sein, und das ecce ego suscitabo eos de loco, in quo vendidistis eos will er gar tempore Cyri impletum sein lassen. Man sieht, hier herrscht völlige Verwirrung, die sich dadurch noch steigert, dass das vendam filios vestros in manibus (i. e. per manus Nicol.) filiorum Juda in der Mackabäerzeit buchstäblich eingetreten sein soll. Erst mit 4, 9 clamate lässt Nicolaus die ultio beginnen, die tempore novi testamenti implenda est, d. h. die sich in dem finale judicium vollendet.

Hiernach hält er dafür, dass das sanctificate bellum 4, 9 convenientius potest exponi de persecutione Antichristi, qui violentia armorum conabitur totaliter transferre Dei cultum ad se 2 Thess. 2, 8. Diesen Gedanken führt er nun durch, alle die Imperative clamate, sanctificate u. s. w. sind Aufforderungen an die Diener des Antichrists gegen die Gläubigen zu kämpfen. Wer diese Aufforderung soll ergehen lassen (die Neuern schwärzen hier Herolde ein) sagt er nicht, er umgeht die Frage durch Passivconstruction und erklärt: Clamate haec in gentibus i. e. clamabitur: Vos ministri Antichristi, et sic erit exponendum in sequentibus. Das ibi occumbere faciet dominus robustos tuos 4, 11 wird glossiert interficiens (scil. dominus) Antichristum et majorem partem sibi adhaerentium.

Mit 4, 12 beginnt die consummatio mundi; consurgant et ascendant heisst de sepulchris suis per generalem resurrectionem, die Versammlung findet im Thale Josaphat Statt. Das mittite falces ist den Engeln gesagt, die das göttliche Urtheil vollstrecken. Apocal. 14, 15. Wenn die Glorie des Richters erscheint, so wird der Glanz der Gestirne verdunkelt und die Worte: sol et luna obtenebrati sunt finden so ihre natürliche Erläuterung. Der Rest wird dann ganz anagogisch gedeutet, Zion ist das himmlische, wenn keine fremden Völker durchziehen sollen, so bedeutet das, dass die Frommen nicht mehr mit Unfrommen gemischt sein sollen. Die Quelle ist bildliche Bezeichnung des Glückes, unter Aegypten und Idumaea werden generaliter omnes peccatores verstanden, das desertum ist die Hölle, Judaea endlich ist metaphorisch die civitas coelestis.

Soweit der Joelcommentar des Nicolaus, den man nach den Proben älterer Auslegung nur um so höher wird stellen müssen; Nicolaus kennt die jüdischen wie christlichen Vorgänger, aber er steht ihnen frei gegenüber, er ist auch durchaus nicht Eklektiker, sondern von einem festen hermeneutischen Grundsatze geleiteter Ausleger. Dieser Grundsatz wird

gewöhnlich nicht scharf genug bestimmt, wenn das bekannte Distichon Littera gesta docet etc. als sein reiner Ausdruck angesehen wird, denn Lyra kennt keinen vierfachen Sinn, sondern nur einen zweifachen, den litteralis und mysticus; dass dieser letztere Unterabtheilungen hat, ändert an dem Grundsatze nichts, denn coordiniert ist bei ihm nur der litterale dem mystichen im Allgemeinen, aber durchaus nicht ist die litterale Deutung einer Stelle gleichwerthig einer allegorischen oder moralischen Deutung derselben Stelle. Proben des vierfachen Sinnes, so dass alle vier coordiniert und gleichwerthig erscheinen, haben wir bei den älteren christlichen Auslegern gefunden, Lyra zeigt dagegen einen vollkommen andern Charakter. Nachdem so der Irrthum bemerklich gemacht ist, der darin liegt, wenn man Lyra als Anhänger des vierfachen Sinnes betrachtet, sehen wir uns seinen zweiten Sinn einmal etwas näher an.

IX. Die theologische Bearbeitung des Schriftinhaltes bei Nicolaus.

Der sensus mysticus ist ihm derjenige Sinn, den die Schrift enthält, sofern Gott in ihr durch die Thatsachen redet. Diese Thatsachen selbst werden durch den Litteralsinn mitgetheilt, bedürfen aber dann als Thatsachen der Deutung für das religiöse Bewusstsein oder der Aneignung, die man in unsrer Zeit historisch oder reichsgeschichtlich gibt, in Lyra's Zeit aber dogmatisch (Allegoria, Anagoge) und moralisch zu geben bestrebt war. Diese Deutung der Thatsachen ist nun keineswegs mit der Deutung der Berichte über dieselben identisch, sondern von ihr total verschieden, für die Deutung des Berichtes ist die Littera die Grundregel, nur was die littera gibt macht die Substanz der Thatsache aus, für die Deutung der Thatsachen in der historischen Wirklichkeit und für ihre Aneignung an das religiöse Bewusstsein gelten die Lehren der Kirche, und hier findet der Typus Unterkunft, der, wie wir gesehen haben (S. 129), das antike der Kategorie des Werdens noch entbehrende Aequivalent der modernen historischen Betrachtungsweise und Vermittlung der beiden Testamente ist.

So verknüpft sich mit dem durch Deutung der littera gewonnenen Sinne weiter die Deutung und Aneignung an das Bewusstsein seiner Zeit als ein zweites Element, das nicht exegetisch ist, sondern dogmatisch, und es wird klar, dass der sensus mysticus eigentlich gar nicht

das Departement des Auslegers, sondern das des verarbeitenden Theologen ist, er ersetzt für Lyra dasjenige, was wir heute biblische Theologie und Dogmatik nennen. Ich wähle als Beispiel zur Darlegung dieses Verhältnisses eine eschatologische Vorstellung, der wir schon oben begegnet sind, um sie bei dieser Gelegenheit breiter vorzuführen.

Die Deutung der littera in Joel 3, 5 quia in monte Sion et in Jerusalem erit salvatio hat keine Schwierigkeit, gedeutet ergibt die Stelle eine Verheissung, welche unbestimmt ist, die aber Nicolaus — nicht als Ausleger, sondern als theologischer Erklärer — näher zu bestimmen sucht. Er äussert sich dabei schwankend, entweder es geht auf Christi Werk in der ersten oder auf das in der zweiten Parusie. Das Werk der zweiten Parnsie, das er auch zu 4, 11 berücksichtigt, ist die Tödtung des Antichristen, die er aber aus (vermeintlich) kirchlicher Lehre und nicht aus dem exegetischen Befunde nimmt, sondern zu diesem hinzu bringt. Wie die Kirche über den Antichristen lehrte, das hat Nicolaus selbst in einem kleinen Tractate Compendium de vita Antichristi dargestellt, dessen Inhalt ich hier angebe, weil wir den hier gebotnen Vorstellungen schon in der Auslegung Joels mehrfach begegnet sind.[1] Ich benutze den Text in dem Praeceptorium Nicolai de Lyra cum aliis quibusdam certis tractatulis perutilibus etc. Impressum Colonie per me Hermannum Būgart (Baumgart) de Ketwych ibidem super forum antiquum morantem tzo dem Wilden Manne Anno dñi 1497 mense Augusti. Der Leser lernt hier die Art kennen, wie die ältere Bibelforschung zur Bildung ihrer Vorstellungen die Bibeltexte benutzt hat. Die scholastischen Distinctionen lasse ich fort.

Der Antichrist stammt von Dan ab, denn Gen. 49, 17 heisst es: fiat Dan coluber in via, und darum wird Dan in der Apocalypse in den Catalog der Heiligen in detestationem Antichristi nicht aufgenommen. Er wird durch Hurerei erzeugt, da er 2 Thess. 2, 3 homo peccati i. e. in peccato conceptus genannt wird, und zwar durch Wirkung des Satans, wie Augustin[2] sagt: Spiritus malignus descendet in uterum matris et ex virtute divina commovebitur et implebitur Antichristus, denn

1) Materiell ist der Inhalt identisch mit dem von Floss in Haupt's Zeitschr. für deutsches Alterthum X, 265 veröffentlichten Schriftchen eines Albwinus an den Kölner Erzbischof Heribert, der 999—1021 den Stuhl inne hatte. Wir haben es also mit überlieferten und weit verbreiteten Vorstellungen vom Antichristen zu thun, für die ein ausgiebiger Schriftbeweis geführt wird.

2) Vgl. zum Folgenden Pseudo-Augustin de Antichristo in Augustini Opp. Mauriner Ausg. Tom. VI, Appendix P. 243, sowie der Herausgeber Admonitio in subseq. libellum, P. 242. Ueber Dan Augustin Opp. III. I. P. 591.

2 Thess. 2, 9 heisst es: cujus adventus erit secundum operationem Satanae.[1] Die Geburtsstätte des Antichristen ist Babylon nach Apoc. 17, 5 Babylon magna mater fornicationum und vidi mulierem ebriam de sanguine martyrum et sanctorum Jesu Christi, und er wird erzogen in Chorazin und Betsaida, denn es heisst: Vae tibi Betsaida, vae tibi Chorazin, wozu Augustin (Aug') bemerkt hat: Ideo imprecatur et inproperat eis dominus dicens, quia in eis conversaturus est filius perditionis. Seine Erzieher sind die bösen Geister, die ihm wegen der Zaubersprüche immer dienen und seine unzertrennlichen Genossen sind, nach Apocal. 16, 13: vidi de ore bestiae (i. e. Antichristi) propter incantationes, quas de ore emittet, exisse tres spiritus immundos. Aufgenommen wird der Antichrist zuerst von den Juden nach Joh. 5, 43, wo Jesus sagt: Ego veni in nomine patris mei et non recepistis me, quum autem alius venerit in nomine suo illum recipietis, und zwar fällt sein Auftreten in seine Jünglingszeit, weil es Qohel 4, 15 heisst: vidi cunctos homines qui ambulabant sub sole cum adolescente secundo, womit der Antichrist gemeint sein soll, denn als primus adolescens salutis gilt Christus.

Der Antichrist wird sich von allen anbeten lassen; um die Juden zu gewinnen wird er sich für den Messias ausgeben, wahrer Gott und Mensch sein wollen, und den Wiederbau des salomonischen Tempels verheissen nach 2 Thess. 2, 4: qui adversatur et extollitur supra omne quod dicitur Deus; um der Heiden willen wird er Götzen- und Bilderdienst nebst Zauberei einführen, denn Dan. 11, 37 steht von ihm: Et deum patrum suorum non reputabit deum, deum autem Maon in loco suo venerabitur[2] und Apocal. 13, 15 faciet, ut quicunque non adoraverit imaginem bestiae occidatur; um die Christen anzulocken wird er sich für Jesus ausgeben, der zum Gerichte gekommen sei, sich für todt ausgeben nnd am dritten Tage wieder auferstehen nach Apoc. 13, 3: Unum de capitibus ejus quasi occisum in mortem et plaga mortis ejus curata est et admirata est universa terra; endlich um alle, gross und klein heranzuziehen, wird er allen ein Zeichen auf Stirn und Rechte drücken, damit sie sich von den übrigen unterscheiden, und Niemand wird Handel und Wandel treiben können, dem dies Zeichen fehlt nach Apocal. 13, 16 et faciet omnes pusillos et magnos habere characterem in manu dextra et ne quis possit emere aut vendere.

1) Die Glossa ordin. bemerkt hierzu vorsichtig: Non tamen sine consensu liberi arbitrii, quia incipiet enim malus ex utero matris juxta illud Isaj. 48 Transgressorem ex utero vocavi te.

2) So im Drucke von 1497, anders freilich in der Vulg. Dan. 11, 37 f.

Der Kampf des Antichrists geht gegen Vornehm und Gering, und unter den Vornehmen macht er drei Classen, Cleriker, Soldaten, Kaufleute. Die Cleriker und Gelehrten wird er durch rationes naturales, d. h. weltliche Wissenschaft, anziehen, denn nach Dan. 8, 23 wird er in den scripturis philosophorum sehr bewandert sein, wo es heisst: Consurget rex impudens facie et intelligens propositiones (scilicet naturales), et supra quam credi potest, universa vastabit. Die Soldaten gewinnt er durch Austheilung von Landgütern und Ehren nach Dan. 11, 39 multiplicabit gloriam et dabit eis potestatem in multis et terram dividet, die Kaufleute durch Geld, wie es Dan. 8, 25 heisst: In copia rerum occidet plurimos und 11, 43 dominabitur thesaurorum auri et argenti. Die Reichthümer schaffen ihm die Dämonen aus den alten Gräbern, davon redet Hiob 21, 32 ad sepulchrum ducetur (scilicet Antichristus) et in congerie motuorum evigilabit und 41, 21 sternet sibi aurum quasi lutum.

Ohne nun auch noch die weniger charakteristischen Stellen anzuführen aus denen abgeleitet wird, wie er das geringe Volk gewinnt, wenden wir uns zum Untergange des Antichrist. Die Dauer seiner Herrschaft ist nach Dan. 7, 25 drei und ein halbes Jahr, und Christus wird ihn tödten nach 2 Thessal. 2, 8 quem dominus Jesus interficiet spiritu oris sui. Hier aber ist ein nicht biblisch begründeter Zusatz vel Michael interficiet ministerio Christi, falls nicht Apocal. 20, 1 oder 12, 7 die ursprüngliche Unterlage gebildet hat, die aber Nicolaus nicht anführt. Die Stätte wo er getödtet werden soll, kennen wir schon aus dem Joelcommentare, es ist der Oelberg; der biblische Grund dafür wird Dan. 11, 44 gefunden: Veniet in multitudine magna (supple exercitus), ut conterat plurimos, et figet tabernaculum suum supra montem inclytum (id est supra montem oliveti) et veniet ad summitatem ejus (scil. montis oliveti) et nemo ei auxiliabitur (quia scil. occidetur a Christo). Die Art seines Todes wird erstens als subito bestimmt nach Job 9, 23 subito morietur, zweitens als absque manu hominis nach Dan. 8, 24 sine manu conteretur, drittens als publice nach Job 40, 28 videntibus cunctis praecipitabitur. Die Zeit seiner Ankunft kennt nach Mrc. 13, 32, Matth. 24, 42 Niemand, aber vor derselben werden vier Dinge vorhergehen, 1. die discessio imperii Romani nach 2 Thess. 2, 3 nisi venerit discessio, und die Zertheilung desselben in zehn Reiche (woher?); 2. die Abtrennung der Kirchen von der römischen Kirche (ohne Beleg); 3. die allgemeine Bewegung der Völker nach Matth. 24, 7 surget gens contra gentem et regnum contra regnum; 4. die Predigt des Elias und

Henoch [1] nach Apocal. 11, 3 et dabo duobus testibus meis et prophetabunt diebus mille ducentis sexaginta.

Aus dem gleichen Praeceptorium des Nicolaus erfahren wir nun in einer Abhandlung de extremo judicio über die Predigt des Henoch und Elias noch Folgendes: Venient autem interim Enoch et Helias, qui reservantur in testimonium Christi in paradiso terrestri et praedicabunt contra Antichristum, et propter eorum praedicationes multi reprobabunt ipsum Antichristum tam Judaei quam Christiani. Antichristus autem videns se reprobari ex eorum praedicationibus occidet eos et post triduum resurgent et levabuntur in coelum. [2] Post mortem vero Enoch et Heliae per XV. dies regnabit Antichristus in magna gloria putans se omnia superasse postquam occiderat Enoch et Heliam. Sed die XV. post eorum mortem Antichristus occidetur a Dei potentia per Michaelem archangelum. Nun bekehren sich die Juden, es wird ein Hirt und eine Herde, dann treten die Veränderungen an Sonne, Mond und Sterne (Matth. 24, 29) ein und endlich erfolgt das letzte Gericht.

So sieht eine biblische Dogmatik im vierzehnten Jahrhundert aus, die Vernachlässigung des Zusammenhanges der angeblichen Beweisstellen ist so gross, dass heutige Bibelrealisten nicht kühn genug sein werden, sie sich anzueignen, der alte Realismus ist aber dadurch im Vortheil, dass er als hermeneutischen Grundsatz gelten lässt, dass die res im alten Testamente selbst etwas bedeuten, und dass er diese Bedeutung kühnlich suchen darf, während die neuen einen solchen hermeneutischen Satz zaghafter aufstellen werden.

Lernen wir so an dem locus de novissimis kennen, wie Nicolaus die Texte zur Ableitung der Lehre benutzt und sich dabei vermeintlich scharf an die littera, [3] aber nicht an den Zusammenhang z. B. in den

1) Vgl. Ewald zur Stelle, ob Johannes nicht Moses statt Henoch gemeint hat, bleibt mir unentschieden.

2) Hier berührt sich diese Eschatologie mit der muhammedanischen, welche wir S. 212 mitgetheilt haben. Selbst persische Analogien lassen sich nachweisen, denn Henoch und Elias gleichen die beiden Begleiter des Çaoshyanç, vgl. Kohut: Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen? in Zeitschrift d. deutsch. morgenl. Gesellsch. XXI, S. 573.

3) Dass ihm diese Combination der Stellen nach der littera gemacht scheint, ergibt sich auch aus der Bemerkung zu Dan. 8, 27 et non erat qui interpretaretur. Hier sagt er, die Vision sei dem Daniel nicht in speciali, sondern nur in generali gedeutet. Hieraus aber patet, quod Spir. sanct. non semper revelat prophetis sensum plenarium visionis, sed solum quantum expediens est pro loco et tempore et personis, pro quibus fit revelatio: et propter hoc prophetae non ita clare scripserunt mysteria Christi de futuro, sicut evangelistae

Jobstellen hält, so sehen wir nun noch nach, wie er seiner Exegese der littera im Joel den weitern Sinn beifügt, wir werden finden, dass ihn der sensus litteralis beherrscht, und der sensus mysticus ein Erbstück ist, das er nicht mehr recht verwenden kann, dass die Grundlage der modernen Exegese gewonnen, aber noch nicht wissenschaftlich formuliert ist. Es ist nun einerseits begreiflich, dass er bei dem Erbstück des moraliter Deutens auch die ausgetretnen Pfade wandelt, andrerseits aber ist ein bedeutungsvoller Unterschied am Schlusse nicht zu verkennen.

Der Anfang der mystischen Erklärung bei Nicolaus bewegt sich ganz in der herkömmlichen Weise, die wir S. 194 kennen gelernt haben. Die vierfache Verwüstung bedeutet mystice quatuor vastantia viriditatem virtutum in regno animae, und diese sind: 1. delectio mala in appetitu; 2. consensus in opus peccati; 3. operis consummatio; 4. sequens consuetudo. Zu gens ascendit super terram bemerkt er, es sei multitudo spirituum malignorum, die Schilderung der anrückenden Scharen in Joel 2 wird auf den Antichristen gedeutet u. s. w.

Dabei ist aber beachtenswerth, dass er in diesen Deutungen nach einem innern Zusammenhange und Fortschritt strebt und ihn zu bieten vermeint, so dass sie des Charakters der Zufälligkeit entkleidet werden, und dies ist vollkommen begreiflich. Denn wenn das eigentlich zu Deutende die aus dem Litteralsinn resultierenden historischen Facta sind, so muss die Deutung, sofern in den Factis selbst Zusammenhang und Entwicklung liegt, diese auch im sensus mysticus zur Geltung bringen. So sagt denn Nicolaus zu 2, 1: Praecedens capitulum expositum est mystice de vastatione ecclesiae per culpam. *Ideo* praesens capitulum *consequenter* est exponendum mystice de ejus expiatione per poenam, quod maxime fiet in Antichristi persecutione, quae erit ad purgationem electorum. In diesem Zusammenhange verwandelt sich ihm denn der Sephoni (is qui ab aquilone est) in den Teufel oder Antichrist, obwohl er ganz gut weiss, dass er nach dem Wortsinn etwas anderes ist. Man sieht hier deutlich das doppelte Element seiner Auslegung, das bei ihm sauber geschieden, bei den Vorgängern in trüber Vermischung erscheint, die littera und die kirchliche Aneignung, bei der er, wie wir oben (S. 324) angemerkt haben, natürlich an die Kirchen-

scribentes historiam de praeterito. Videretur forte alicui, quod haec visio non posset litteraliter exponi de Antichristo etc.; er aber lässt das nicht gelten, sie ist litteraliter vom Antichristen zu verstehen, bei dessen Verfolgungen die Schrift zuweilen large accipitur.

lehre gebunden ist und in ihr seine Normen sucht, denn den Antichristen kennt er nur als kirchlich-christlicher Theologe, nicht als Exeget des alten Testamentes. In dieser saubern Scheidung der Auslegung und Verwendung oder Aneignung, die er sensus mysticus nennt, besteht sein hohes Verdienst um die Entwicklung der Hermeneutik. Wie klar ihm dabei ist, dass es nicht einmal überall der mystischen Umbildung bedürfe, sondern wie die littera allein schon einen verwendbaren Sinn liefert, bewährt endlich die Bemerkung zu Joel 3, 1, wo er sagt: In hoc capitulo ponitur processus judicii finalis, in quo non occurrit mihi alia expositio conveniens, quam litteralis. Ideo pertranseo. Hier tagen in der That neue Anschauungen.

Weitere Belege hierfür liefern auch seine Bemerkungen zu andern bedeutungsvollen Prophetenstellen, z. B. Jes. 7, 9. Er bekämpft hier natürlich (übrigens auch mit Recht) die Deutung Raschi's und hält die messianische Deutung fest, doch gibt er dabei die zeitgeschichtliche Beziehung des Ahaz gegebnen Zeichens nicht auf, sondern lässt die Befreiung Judas in seiner Zeit selbst ein bedeutungsvolles Zeichen sein, gebraucht aber das Wort Typus nicht. Er scheidet zwei Arten signa, ein prognosticum, wie das an Gideon gegebne, und ein rememorativum, wie das an Mose (Exod. 3, 12), das vergangne Dinge versichert und bestätigt, — der Zeitabstand zwischen Signum und Ereigniss ist dabei in beiden Fällen bedeutungslos, — und fährt fort: Sciendum etiam quod liberatio regni Judae a persecutoribus fuit signum figurativum salvationis mundi fiendae per Christum. Et quia Achaz erat incredulus convenientius fuit ut sibi daretur signum rememorativum,[1] futurum in longinquum, ut ipse in propria persona non videret ... illi tamen qui descenderunt de eo viderunt, ut Joseph et Maria etc. Darum spreche der Prophet auch nicht zu Ahaz, sondern sage allgemeiner Audite ergo domus David. Eine mystische Deutung der Stelle gibt er dann nicht mehr.

Auffallend ist auch die Einleitung zu Ezech. 38. Er redet über ältere Deutungen von Gog und Magog; die der Juden weist er ab, weil Christus schon erschienen sei, die noch unerfüllte Weissagung also nicht die Vorbereitungen seiner Ankunft enthalten könne. Nun haben christliche Ausleger nicht mehr ein Volk darunter verstehen wollen, sondern behauptet, dass es generaliter significat persecutores ecclesiae. Diese

1) Der Sinn scheint zu sein, dass die Rettung Judäas selbst erstens als Factum, zweitens als Vorbedeutung in der Erinnerung bleibt und erst in Joseph und Maria's Zeit ganz verstanden wird.

Deutung lehnt Nicolaus aus dem Grunde ab, weil sie allzu mystisch (nimis mystica) erscheint, und bezieht die Stelle salvo meliori judicio auf den Antichristen (videtur mihi per Gog intelligi Antichristus). Er folgt hier Apocal. 20, 7, und etymologisiert גוג von גג Dach, worüber er dann phantasiert. Diese Schwächen heben jedoch das Verdienst seines Urtheiles, dass ihm etwas allzu mystisch erscheint, nicht auf.

Was unter Nicolaus' Hand aus der mystischen Deutung wird, das können wir aus seiner Epicrise über den wahren Sinn von Ezech. 40—48 ersehen, welche er 1332 nach seiner eignen Angabe geschrieben hat.[1] Er stellt hier die Auslegung der Juden und die der Kirchenlehrer[2] neben einander und nimmt keine von beiden völlig an, sondern sucht ihre Vereinigung herzustellen, die ihm als der wahre Sinn der Prophetie erscheint, dabei aber wird die stricte Unterscheidung der littera und des sensus mysticus in sich hinfällig. Dies kommt dem Nicolaus auch zum Bewusstsein, aber er spricht es nicht deutlich aus. Der Kern der Sache ist dieser, dass nach allgemein übereinstimmender Ansicht der Juden wie der Kirchenlehrer, der ganze Schluss des Buches 40—48 dem Ezechiel gezeigt worden ist in imaginaria visione,[3] deren Sinn Ezechiel selbst freilich begriffen hat, da es sonst keine echte visio prophetica sein würde. So wird der Inhalt eine imaginaria descriptio,[4] wobei der wahre Werth und Nutzen der in ihr enthaltnen Prophetie weder in dieser imaginaria descriptio noch in der Auslegung derselben besteht, sondern in intellectu ejus, quod per visionem imagina-

1) Sonstige Zeitangaben sind Genes. 1 im Jahre 1322, Jes. 2 im Jahre 1326, Jes. 42 im Jahre 1327. Uebrigens kann die Postille nach der oben mitgetheilten Zahl um 1330 nicht fertig gewesen sein, wie Wadding Ann. Min. V. 264 f. anzugeben scheint. — Die Heidelberger Universitätsbibliothek hat die Postille von Ezra bis zum Ecclesiast. in einer Handschrift aus dem Jahre 1366.

2) Er merkt auch an, dass jede Partei unter sich uneins sei, bei den Juden stimmen Raschi und R. Moyses, also Niemand anders als Maimonides, nicht überein, unter den Christen deuten Richard de Scto Victore, Hugo Cardinalis a Scto Caro und Girardus de Pruvino sehr verschieden. Zugleich sei der Text dunkel und die Vulgata weiche vielfach von der hebraica veritas ab.

3) Das heisst Schauen eines Bildes vermittels der Phantasie und bildet eine prophetische Stufe, welche niedriger steht, als die intellectualis visio, wie weiter unten bei der Darstellung des Thomas erhellt.

4) Also ist er keine res; da nun der mystische Sinn derjenige ist, der in den res ausgedrückt ist (vgl. oben S. 314), hier aber eine res nicht vorliegt, sondern eine Imagination, so kann von mystischem Sinne im strengen Wortverstande nicht die Rede sein.

riam designatur. Ebenso verhält es sich mit der imaginaria descriptio der Thiere in Ezech. 1. Hier birgt die littera nur eine Imagination, das Resultat der Litteralauslegung ist die Erkenntniss eben dieser Imagination, nicht irgend einer Realität, Werth und Interesse besitzt nur die Imagination, diese muss zum Verständniss gebracht werden. Was also nach Absolvierung der litteralen Auslegung zu thun übrig bleibt, das ist den Inhalt zu deuten, dieser Inhalt ist aber keineswegs sensus mysticus, auch nicht nach der eignen Begriffsbestimmung des Nicolaus, sondern einfach Auslegung der Vorstellung des Propheten. So verschwindet dem Ausleger sein sensus mysticus unter der Hand, was er litterale Auslegung nennt, ist grammatische Erklärung und archäologische Erläuterung der Einzelnheiten im Texte, was sensus mysticus sein sollte, entpuppt sich als Inhaltserklärung oder als Hervorziehung dessen, was der Prophet selbst beim Schauen der Vision als ihren Gehalt gewusst hat, wir würden es Erklärung des Sinnes und der Tendenz nennen. Die practische Ausübung der Exegese durch einen verständigen Mann wirft die kirchlich-scholastische Methode sammt den Distinctionen, mit denen sie sich vertheidigen will, über den Haufen.

Was nun die Auslegung der Juden betrifft, so stellt er Raschi dar und berücksichtigt die Ansichten des Maimonides nicht, obwohl er ihn kennt; die Auffassung des ersteren drückt er in diesen Worten aus: visio Ezechielis est intelligenda de aedificiis civitatis et templi in adventu Messiae construendis, quem expectant (Judaei) venturum tamquam hominem purum, prophetam tamen etiam Moyse sanctiorem. Dicunt etiam quod regnabit temporaliter super omnes gentes, quas sibi subjiciet et Judaeis, et aedificabit civitatem et templum materialiter sicut hic describitur ab Ezechiele propheta.

Von kirchlicher Auslegung führt er nach Widerlegung der hebräischen Meinungen drei verschiedne Formen an. Die erste ist die des Hieronymus und Gregor,[1] die behaupteten per visionem Ezechielis ima-

1) Die Art, in der Gregor ableitet, dass nur der mystische Sinn gelten könne und vom auctor primarius der Schrift beabsichtigt sei, ist mit der von Origenes (oben S. 113) angewendeten Regel identisch. Die innern Widersprüche im Texte sollen beweisen, dass er nicht wörtlich verstanden werden darf und kann. Nicolaus berichtet nach der ersten Homilie Gregor's über diesen Abschnitt: quod ille sensus visionis imaginariae est totaliter relinquendus, eo quod visio illa continet impossibilia. Dies impossibile besteht darin, dass der messende Engel cap. 40 mensus est latitudinem aedificii calamo uno, und dass nachher gesagt wird: et mensus est portam . . . XIV cubitorum et fecit frontes per LX cubitos. Hieraus schliesst er: frontes sunt in porta, et porta in aedificio, et sic majus continetur in minori scilicet LX cubiti in XIV et XIV in

ginariam aedificationem ecclesiae in sacramentis et moribus esse significatam. Hierbei aber haben sie die (wörtliche) Exposition der Imagination fast total unterlassen, mit der man doch beginnen müsse, was Nicolaus nicht unterlässt zu rügen. Im Gegensatze dazu, und namentlich zu Gregor's Behauptung von der Unmöglickeit eines solchen Baues, hat Richard de Sto Victore die Möglichkeit eines Tempels nach der Beschreibung Ezechiels vertheidigt, ohne über einen zweiten Sinn etwas zu sagen, wenigstens soweit Nicolaus seine Schriften kennt. Einen Mittelweg schlägt Hugo ein, er hält die Möglichkeit des imaginären Gebäudes aufrecht und deutet es daneben von der Kirche, dies aber nicht durchgehend und consequent, sondern sogar so, dass er zu verschiednen Bildern oder Symbolen dieselbe Deutung wiederholt beibringt. Aus diesem Grunde, d. h. wegen Vernachlässigung des Zusammenhanges und der Entwicklung im Texte, nennt Nicolaus diese Auslegung wie die Gregor's minus apta. Da nun obendrein Gregor, dem er nicht widersprechen will, nur das erste Capitel und das nicht vollständig behandelt hat, weil ihn die Zeitumstände hinderten, und viele der Meinung sind, dass die verschiednen Theile und Bilder auch verschiednes bedeuten müssen (gegen Hugo), so wagt Nicolaus eine eigne Erklärung. Sie wird nicht alle befriedigen, aber sie soll zum Studium und zum Gebete anreizen, denn, sagt er: Credo quod nullus possit dictam visionem sufficienter exponere, nisi hoc habuerit ex divina revelatione.[1]

Nicolaus nun versteht die ganze Vision doppelt, einmal von dem historischen Wiederaufbau des Tempels nach dem Exile, sodann vom Baue der Kirche durch Christus. Dem Einwand, die Schilderung Ezechiels sei im zweiten Tempel nicht verwirklicht, begegnet er mit der Bemerkung, dass oft im alten Testamente Verheissung wie Drohung absolut ausgesprochen und doch nur bedingt gemeint sei, so dass mit der Aenderung der sie bedingenden Zustände die Voraussagungen hinfällig oder geändert werden, wie die Geschichte Jona's in Ninive neben andern Stellen beweise. Hier zeigt sich ein Anfang von historischer Einsicht in das Wesen der Prophetie, der aber nicht verfolgt wird,

uno. Hoc autem est impossibile ergo etc. Dicit autem, quod hoc factum est ex ordinatione divina, ut legentes dictam visionem relicto sensu imaginario tamquam nullo mysticam quaererent intelligentiam.

1) Ob die neuste Exegese mit einer zuverlässigen Feststellung der allgemeinen Gesichtspunkte, nach denen Ezech. 40—48 zu verstehen ist, schon zu Ende gekommen ist, mag man nach Hengstenberg, Christologie II, 595. beurtheilen.

denn es passt doch nicht recht, wenn er auf Grund dieses Satzes so fortgeht: Der Neubau des Tempels wäre ganz nach dem Vorbilde, das Ezechiel schaute, ausgeführt worden, wenn Israel seine Pflicht gethan hätte, da es diese aber nicht that, so ist um der wenigen Guten willen mindestens ein Theil der Vision verwirklicht, das Uebrige aber unausgeführt geblieben. Die weiteren Erörterungen übergehen wir hier als unwichtig.

Dieser historischen Erklärung lässt er die von der Kirche folgen, die eine aedificatio spiritualis in moribus, fide et sacramentis erheischt. Die ganze Vision wird in zwei Theile zerlegt, denn in der Kirche ist ein duplex regnum; das eine erstreckt sich auf die Spiritualia und dies wird durch den Bau des Tempels vorgebildet, das andre bezieht sich auf die Temporalia und findet seine Schilderung in dem, was der Prophet von der Landesvertheilung und der Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft sagt. Die Auslegung des Textes hier ist denn aber auch nach Gregor's Vorgange gemacht und mystisch in des Worts verwegenster Bedeutung, so dass Anführung weniger Beispiele zur Charakterisierung genügt. Wir finden dieselbe, Zusammenhang und Zeit ignorierende Schriftbehandlung, die wir in dem Mosaik aus Bibelsprüchen wahrgenommen haben, in dem der Antichrist abgebildet ist. So ist der Berg, auf den Ezechiel 40, 2 gesetzt wird, Christus, da Hebräer und Katholiken übereinstimmend diesen in dem Steine, Dan. 2, 34, erkennen, der die ganze Erde anfüllen werde, und Christus selbst sage: Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. — Die Tempelthore haben ein vestibulum, einen porticus, zwei frontes und sex thalami, dabei bedeutet das Vestibulum die gratia praeveniens (Ps. 58, 11, misericordia ejus praeveniet me), der Porticus die gratia subsequens (Ps. 22, 6 misericordia ejus subsequetur me), oder sie bedeuten voluntas bona et operatio sancta. Die beiden frontes bedeuten patientia in adversis und modestia in prosperis, die thalami sind Zeichen der Pax (Ps. 4, 9 in pace in idipsum dormiam et requiescam); nun sind es aber sechs, je drei und drei, und da lassen sich denn mit noch einer Distinction die menschlichen Eigenschaften aufzählen, die Frieden bringen, einmal schaffen den inneren Frieden conscientia munda, amicitia divina, sufficientia modesta, sodann schaffen Frieden mit den Brüdern[1] humilitas vera, aequitas justa und taciturnitas debita u. s. w.

Die in Ezechiels Vision abgebildete Form des regimen temporale oder status laicus zeigt drei Theile, die divisio terrae, conditio principis

1) Mein Exemplar hat fraterna, vielleicht ist externa zu lesen.

und das aedificium civitatis, und in dies Gefäss füllt der Erklärer ethische und politische Bemerkungen über Gerechtigkeit, Fürstenrechte und Pflichten, Einheit des christlichen Volkes in den Sacramenten, über die vier Cardinaltugenden u. s. w. Der mystische Sinn läuft in Allegorien aus, die für den Kanzelgebrauch vielleicht Liebhaber fanden oder bei der innerlichen Masslosigkeit der Allegorese zur Ableitung von Rechtssätzen und politischen Axiomen im Geschmack des Mittelalters dienlich sein konnten, Exegese haben wir hier längst nicht mehr vor uns, und auch Nicolaus selbst will die weitere Verfolgung der Gedanken denen überlassen, denen darüber Offenbarung zu Theil wird. Das eigentlich treibende Motiv der ganzen Auslegung haben wir aber oben schon blosgelegt; der historische oder litterale Sinn ist nicht unmittelbar practisch, das Bedürfniss der Aneignung oder Applicatio an die Christenheit, kurz das Bedürfniss der practischen Auslegung, soll aber doch befriedigt werden und ruft diese Spielereien hervor, die man sensus mysticus noch nennt, ohne dass die strenge Begriffsbestimmung desselben dazu passt. In Nicolaus ist der mehrfache Schriftsinn materiell und principiell aufgehoben, eine neue Methode practisch schon angewendet und der historische Sinn factisch als der einzige aufgestellt, aber weil er diesen theologisch nicht zu verwerthen weiss aus Mangel an Religionsphilosophie und geistiger Auffassung des historischen Processes, so bleibt er in der alten Manier befangen, die er festhält ohne Consequenz und ohne sie scholastisch genügend construieren zu können. Der sensus mysticus oder die mysticatio, wie es genannt wird, ist für ihn ein abgestorbnes Element, das er mühselig weiter schleppt.

X. Die Theorie des Prophetismus bei Nicolaus von Lyra, Thomas von Aquino und Maimonides.

Haben wir jetzt Nicolaus als Ausleger und biblischen Dogmatiker kennen gelernt, so bleibt uns noch übrig seine allgemeine Theorie des Prophetismus vorzuführen, um den Zusammenhang derselben mit der jüdischen und scholastischen Philosophie zu prüfen. Dies gibt uns auch Gelegenheit seinen Gegner, den Paulus von Burgos, zu berücksichtigen, der gegen die Lehre vom Prophetismus Einspruch erhebt, den wir aber sonst nicht berücksichtigt haben, weil er für die Geschichte der Auslegung keine fortbewegende Kraft besitzt.

Seine Theorie des Prophetismus hat Nicolaus im Prooemium der Psalmen entwickelt, deren Sammlung er dem Ezra zuschreibt,[1] weil deren vornehmlicher Urheber, David, nicht schlechthin Prophet, sondern sogar eximus Prophetarum gewesen ist, wie es Lucas 7, 16 heisst, Propheta magnus surrexit in nobis.

Der Act des prophetischen Schauen erfolgt nun durch zwei Ursachen, die principalis, Gott, und die instrumentalis, der Prophet. Ad actum enim prophetandi concurrit Deus mentem prophetae tangens seu elevans ad supernaturalem cognitionem, et mens prophetae hoc modo tacta seu illuminata. Den Schriftbeweis liefert Num. 12, 6: Si quis inter vos propheta Domini fuerit, in visione apparebo ei aut per somnum loquar, dieselbe Stelle haben auch die Rabbinen (S. 273) ihrer Betrachtung zu Grunde gelegt. Nach dem Wortlaute theilt er nun alle Prophetie ein in die im Wachen (in vigilia) und die im Schlafe (in somno). Die Grösse eines Propheten hängt von dem Grade der Klarheit ab, mit dem er wahrnimmt, und wenn David der hervorragendste Prophet ist, so kommt dies daher, dass er spiritus sancti instinctu sine omni exteriori adminiculo suam edidit prophetiam, während die übrigen Propheten per quasdam rerum imagines atque verborum tegumenta geweissagt haben. So in ihr Gegentheil verkehrt, taucht hier die jüdische Lehre auf, dass die Ketubim *nur* durch den heiligen Geist inspiriert sind, der für die Rabbinen die tiefste Stufe prophetischer Eingebung bedeutet, während Nicolaus auf Grund der Glossa ordinaria sagt: Et hic modus est excellentior prophetiae. Andrerseits kann aber das Prädicat der Grösse, das einem Propheten beigelegt wird, nach der Grösse der Gegenstände bemessen werden, über welche er redet, und auch in dieser Hinsicht ist die Prophetie in den Psalmen gross, weil sie sich gewisser Massen auf Alles erstreckt, was in der Schrift behandelt wird. Das Gesammtsubject der Schrift ist Christus, in den Psalmen ist er es aber als Gegenstand des Lobpreises, und darum sind diese so hoch zu stellen.

Ob und in wiefern nun David der grösste Prophet sei, dem Deut. 34, 10 und Matth. 11, 11 zu widersprechen scheinen, wo Moses und Johannes der Täufer für die grössten erklärt werden, dies festzustellen untersucht Nicolaus das Wesen der Prophetie in vier Abschnitten,

1) Prooem. in Ps. Tenetur tamen communiter a doctoribus nostris, quod Esdras, qui legem combustam a Chaldaeis reparavit, Psalmos a diversis factos in hoc Volumine congregavit. — Ja, er sagt sogar sub finem: Alle sind authentisch, d. h. gelten als Lehrquelle, sicut et primus psalmus ab Esdra per modum prologi compositus sive appositus, inter psalmos computatur.

deren letzten, der Werthschätzung David's gewidmeten, wir für den Augenblick ausser Acht lassen. Er handelt zuerst vom Gegenstande, mit dem sich die Prophetie beschäftigt (de quibus sit prophetica revelatio), dann von ihren Graden, endlich vom Verhalten des heiligen Geistes zum Geiste des Propheten (de vario tactu spiritus sancti circa mentem prophetae).

Wer nun in den Erörterungen über die Frage, worauf sich die prophetische Offenbarung erstrecke, welche Grade sie habe, und wie sich der heilige Geist zu dem Geiste des Propheten verhalte, irgend ein psychologisches oder historisches Eindringen in das Problem erwartet, wird völlig enttäuscht, nichts als ein ganz oberflächlicher und dürrer Schematismus wird dem Leser geboten. Propheta nämlich bedeutet procul fans, weil er dasjenige meldet, was procul seu remotum von der natürlichen Erkenntniss der Menschen ist. Das Object der Prophetie ist also die Verkündigung unbekannter Dinge, so definiert es in Grund und Boden verkehrt unser Scholastiker. Die Dinge nun sind aus dreifacher Ursache unbekannt oder remota: 1. propter conditionem rei cognoscendae; 2. ex cognoscentis conditione; 3. propter modum cognoscendi.

Die erste Ursache, conditio rei cognoscendae, wird wieder dreifach zerlegt, die Erkenntniss kann schwierig sein, propter rei cognoscendae eminentiam, wie die Trinität, propter ejus latentiam, wie die im Simon dem Magier verborgnen Gedanken, endlich propter ejus distantiam, und diese wieder räumlich und zeitlich, wie Elisa den Gehazi in der Ferne schaut, und Moses (Genes. 1) de creatione mundi prophetavit.

Die zweite Ursache, die conditio cognoscentis, ist irgend ein defectus, der durch den heiligen Geist suppliert wird, wie der blinde Abia die Gattin des Jerobeam erkennt. — Diese ganze Distinction ist selbst auf Nicolaus' Boden sinnlos, da ja der Geist suppliert und dies überall thun muss.

Drittens endlich der modus cognoscendi ist ungenügend (was mit Nro. 2 zusammenfallen sollte) wie Salomo alle Thiere und Pflanzen kannte nicht durch Studium, sondern durch Eingebung.

Nachdem uns diese Cruditäten über das Object der Prophetie mitgetheilt sind, bekommen wir über ihre Grade Folgendes zu hören: Zur Prophetie gehört eine cognitio intellectiva nach Dan. 10, 11, intelligentia opus est in visione, wer ohne solche Einsicht göttliche Mittheilungen empfängt wird nicht Prophet, so wenig als Bileams Eselin ein vernünftiges Wesen war, weil sie redete. Daher sind Pharao und Belsazar, die der eine wachend, der andre im Schlafe Offenbarungen erhielten, keine Propheten, weil sie den Inhalt der Mittheilungen nicht begriffen, die

ihnen Joseph und Daniel erst erklärten u. s. w. Die höhere oder niederige Intelligenz bestimmt die Grade der Prophetie, deren es vier gibt. Der erste Grad ist Mittheilung eines Gesichtes und seines Verständnisses, so z. B. bei dem Gesichte des Topfes, Jerem. 1, 13. Der zweite Grad ist das blosse Hören einer Stimme ohne irgend ein Gesicht, so Samuel's nächtliches Gerufen werden 1 Sam. 3, 4. Dieser Grad ist höher, quia voces sunt signa magis expressiva veritatis quam figurae. Wird aber zugleich auch die sprechende Person geschaut, so bildet dies einen noch höheren, den dritten Grad, der drei Unterarten unter sich befasst, je nachdem die redende Person ein Mensch, ein Engel oder Gott selbst ist.

Jeder dieser drei Grade kann nach der oben angeführten Grundstelle, Num. 12, 6, und nach der allgemeinen Form der Prophetie im Wachen und im Schlafen erreicht werden, dieses sind Träume (somni), jenes Gesichte (visiones), die letzteren aber stehen höher. Der Grund dafür ist, dass zu den Visionen im wachen Zustande eine kräftigere Intelligentia oder Illustratio gehört als zu den Träumen, weil im Wachen auch noch das Hemmniss, das durch die Sinnesthätigkeit dem Geiste bereitet wird, überwunden werden muss, während im Schlafe die Seele leichter die Offenbarungen aufnimmt.

Eine Unterart der Offenbarung im Schlafe ist die im raptus oder der ecstasis, weil so lange diese dauert, die Thätigkeit der Sinneswerkzeuge geradeso wie im Schlafe ruht.

Der vierte und höchste Grad ist endlich der, wo ohne die Erscheinung irgend einer Figur oder eines sinnlichen Zeichens die intelligible Wahrheit über verborgne Dinge vermöge einer göttlichen Offenbarung aufgefasst wird. Dabei gibt es aber eine Grenze, der Grad der Klarheit im prophetischen Schauen darf die Grenzen propheticher Erkenntnissfähigkeit nicht überschreiten; vgl. S. 339 unten.

Der letzte Abschnitt, das Verhalten des heiligen Geistes zum Propheten betreffend, erregt die meisten Erwartungen, man denkt an eine Erörterung psychologischen Inhaltes, er ist aber gerade der allerdürftigste, man sieht Nicolaus ahnt nicht einmal, was in seiner Ueberschrift eigentlich liegt. Er sagt hier nur der Geist: tangit aliquem prophetam de praesenti, d. h. theilt ihm Gegenwärtiges mit, de praeterito (wie Moses in der Schöpfungsgeschichte), de futuro, de praesenti et futuro, de praesenti et praeterito et futuro, letzterer tactus ist der perfectior.[1] —

1) Beispiel für den tactus de praeterito et praesenti et futuro ist die Begrüssung der Maria durch Elisabeth, in der der modus conceptionis, der berührt

Uebrigens setzt Nicolaus noch bei, der heilige Geist wirke wie er wolle, es könne daher auch noch andre modi als die hier aufgezählten geben.

Nachdem so die Natur der Prophetie bestimmt ist, geht Nicolaus auf die Frage ein, ob David der grösste Prophet sei, verglichen mit den Propheten des alten Bundes, denn dass die des neuen Bundes, wofür er die Apostel erklärt, grösser sind, steht ihm fest. Bei dieser Rangierung David's hat er sich mit Thomas von Aquino auseinanderzusetzen, der Moses für den grössten Propheten erklärt hat. Thomas' Gründe sind erstens, dass es Moses vergönnt war bei seinem Leben die divina essentia zu sehen, wodurch nämlich der Gegenstand seines prophetischen Schauens als der remotissimus und eminentissimus und sein Schauen als clarissimum erwiesen wird, wonach sich die Grade der Prophetie bestimmen.[1] Sodann fügt er zweitens bei, ex parte denunciationis, d. h. nach dem Umfange des Kreises der Hörer, dass Moses allein dem ganzen Volke ex persona Dei gepredigt hat, und endlich ex parte confirmationis, dass er so grosse Wunder gethan wie weder David noch ein andrer Prophet. — Diese Gründe lässt Nicolaus nicht gelten. Das Schauen der essentia divina ist so hoch, dass es die eigentliche prophetische Mittheilung und Verkündigung ganz unmöglich macht; ein Grad von Klarheit, der die prophetische Thätigkeit unmöglich macht, kann aber keinen Grad in der Prophetie begründen oder bestimmen, quia idem constitueret et excluderet. Das Schauen des göttlichen Wesens hebt so den actus prophetandi, und weil es unbeschreiblich ist, ebenso den actus fidei auf, die beide nothwendig aenigmatisch[2] sind, während da, wo Gottes essentia geschaut worden wäre, kein aenigma zurückbleiben könnte. Darum, sagt Nicolaus, habe er die Limitation bei den Grundbestimmungen der Prophetie beigefügt, dass die claritas cognitionis limites cognitionis prophetiae nicht überschreite, welche Thomas

werde, das Vergangne, und die Worte: perficientur ea quae dicta tibi sunt a domino, das Zukünftige betreffen. — Die Distinction stammt aus Gregor super Ezech. Homil. Lib. I. Hom. 1, sie wird auch von Thomas von Aquin. Summa II, 2. Quaest. 171, Artic. 4 benutzt.

1) Hier übergeht Nicolaus einen Grund des Thomas, den nämlich, dass Moses die imaginaria visio ad nutum besessen habe, wobei er nicht nur Worte hörte, sondern auch den Redenden in specie Dei sogar schaute und dies nicht allein im Schlafe, sondern vielmehr auch im Wachen. Summa II. II. Quaest. 174. Art. 4.

2) Die Prophetie, weil sie nicht adäquat erkennt, der Glaube, weil er die Gewissheit über nicht gesehene Dinge ist; dies werden die nicht genannten Gründe sein.

nicht hat. Obendrein beweise Thomas' Deduction zuviel, denn wenn der Satz richtig wäre, stände Moses über allen Aposteln ausser Paulus, denn diese haben die divina essentia nicht geschaut, Moses' Ueberlegenheit über die Apostel aber ist gegen die Voraussetzung. Gegen den zweiten Grund wendet Nicolaus ein, die Grösse seiner Hörerzahl sei indifferent für die Werthschätzung eines Propheten, und gegen den dritten, die Bewährung durch Wunder gehöre gar nicht zur Prophetie, Johannes der Täufer habe keine Wunder gethan und werde doch von Thomas selbst als ein grösserer Prophet betrachtet als Moses.

Wie Nicolaus den höhern Grad der Prophetie David's beweist, ist für uns gleichgültig, es kommt uns darauf an seine und des Thomas Theorie des Prophetismus in ihrem Zusammenhange hervortreten zu lassen, weil uns dies auf Maimonides zurückführt, so dass wir hier Fäden wieder aufnehmen, die wir lange haben fallen lassen. Nur eins scheint in Nicolaus' Beweisführung bemerkenswerth; er vertritt den höheren Rang David's, weil dieser die Mysterien Christi deutlicher ausgedrückt habe (quia plura Christi mysteria magis expressit), d. h. er misst als Christ vom neuen Testamente aus und folgt damit patristischen Anschauungen, wie er denn auch als seine Auctorität Gregor's des Grossen vierte Homilie super finem Ezechiel Opp. I, 1348 anführt, in welcher der Papst selbst behauptet, quod David clariorem cognitionem quam Moses habuerit. Dem gegenüber bleibt Thomas auf jüdischer Werthschätzung beharren, deren Schriftbeweis Nicolaus am Ende seiner Abhandhung noch zerstört. Das Fundament ist für Thomas und die Juden Deuter. 34, 10: Et non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moses etc. Hiergegen schreibt er scharfsinnig so: dicendum quod illud verbum Josuae [est] scribentis de Moyse,[1] et tempore Josuae non surrexerat propheta major Moyse, tamen non est contra illud dictum, quod postea major surrexit, eine Beweisführung, die ihm in seiner Zeit kein Jude hätte widerlegen können, wie man heute nach andern Voraussetzungen aus der Stelle die Abfassung der Schrift, der sie angehört, in der Königszeit mit Sicherheit erschliessen muss, indem man das wirklich erfolgte Auftreten von Propheten in der Zeit zwischen Moses und der Abfassung betont.

Wir erkennen so in der Ueberordnung David's eine Reaction gegen die jüdische Lehre, die den Gesetzgeber über den von Christus weissagenden Liederdichter und Stammvater Christi hinausrückt, und der

1) Dies nach Baba bathra 14^{b}: יהושע כתב ספרו ושמונה פסוקים שבתורה:

Thomas folgt. Woher aber diese Lehre stammt und wer sie schulmässig vorgetragen hat, das ist für Nicolaus nicht dunkel, nennt er doch selbst in dem hier behandelten Psalmenprooemium den Ausbilder dieses Lehrtropus, wenn er anführt: Et Rabi Moyses (Maimonides) dicit in libro directionis perplexorum, quod omnes prophetae non sunt locuti nisi ad dies Messiae. Ueber die mittelalterl. Uebers. des More s. Wolf, Bibl. III, 781.

Ehe wir nun näher prüfen wo die Wurzeln dieser Lehren liegen, in welchen Nicolaus bis auf den einen bezeichneten Punct mit Thomas übereinstimmt, stellen wir die Gedanken des Thomas mit Abstreifung ihrer scholastischen Form nach Summa theol. II, 2. Quaest. 171 ff. selbst dar.[1]

Die Prophetie, von procul und phanos, d. i. apparitio benannt ist aus Erkenntniss, cognitio, und öffentlichem Vortrage, locutio, zusammengesetzt. 5. Sie behandelt allgemein das Unbekannte, sei es göttlich oder menschlich, geistig oder körperlich, den Glauben oder die Sitten betreffend. Ein Gegenstand bildet um so mehr Object der Prophetie, je ferner er der menschlichen Erkenntniss liegt, was sich nach drei Stufen bemisst, je nachdem er nur dem sinnlichen und vernünftigen Fassungsvermögen des einzelnen zufällig in Frage kommenden Individuums unfassbar ist, oder ob er dem ganzen Menschengeschlecht materiell verborgen ist, ohne darum in sich selbst dem menschlichen Vermögen unfassbar zu sein,[2] oder endlich ob er nicht nur materiell verborgen, sondern auch seiner inneren Natur wegen unfassbar ist. Beispiel für die erste Stufe ist das Wissen Elisa's über das Treiben des entfernten Gehazi, für die zweite die Offenbarung der Trinität, die die Seraphim Jesaja's mit ihrem dreifachen Sanctus offenbarten, und die daher nicht unfassbar sein kann, für die dritte Stufe das Wissen zukünftig eintretender Ereignisse (der contingentia futura). Die Wahrheit der contingentia futura ist nicht determiniert, und ihre Enthüllung bildet das eigentlichste Object der Prophetie (Propriissime ad ipsam pertinet futurorum eventuum revelatio. 13). Gestützt wird der Satz auf eine Aussage Gregor's Super Ezechiel: Et cum ideo prophetia dicta sit, quod futura praedicat, quando de praeterito vel praesenti loquitur, rationem sui nominis amittit. 15 f.

Zum Empfange der Prophetie gehört, dass die Absicht des Geistes sich zur Aufnahme des Göttlichen erhebt, was durch die bewegende

1) Die Zahlen in der folgenden Darstellung beziehen sich auf die Seiten der Duodez-Ausgabe, Lugduni 1701, Sumptibus Anisson et Posuel. Summa II, 2, Band 5.

2) Diese Gattung ist das eigentliche Operationsfeld der scholastischen Philosophie und Theologie.

Kraft des heiligen Geistes geschieht: Haec autem elevatio intentionis fit Spiritu sancto movente. Die Inspiration ist also erforderlich, sofern der Geist sich erheben soll, und sie muss durch die Revelatio ergänzt werden, die das Aufnehmen des Göttlichen möglich macht, indem sie die Hülle der Dunkelheit und Unwissenheit abhebt. 7. Bei eintretender Enthüllung wird dem Propheten jedoch nicht alles Prophezeibare mitgetheilt: Principium enim eorum quae divino lumine prophetice manifestantur est ipsa veritas prima, quam prophetae in se ipsa non vident. Et ideo non oportet, quod omnia prophetabilia cognoscant, sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua secundum specialem revelationem hujus vel illius rei. 20.

Das so geoffenbarte Wissen liegt neben dem natürlichen Wissen: wie aber unterscheidet der Prophet das eine vom andern, so fragt Thomas weiter und streift damit das eigentliche psychologische Problem, doch nur um die Unfähigkeit seiner Zeit in dasselbe einzugehen, dadurch zu beweisen. Das Kriterium für die Quelle, aus der das Wissen stammt, soll die Sicherheit des prophetischen Bewusstseins sein, das absolut Sichere ist vom Geiste offenbart und umgekehrt; daneben bleibt aber ein grosses Gebiet, über dessen Ursprung der Prophet selbst in Zweifel ist. Thomas lehrt: Omnia, quae per propheticum spiritum nota sunt prophetis, firmissimam apud eos certitudinem habent, non autem omnia quae per instinctum eisdem nota sunt, de quibus utrum divino instinctu an proprio spiritu cognita sunt, interdum dubitant Prophetae. Ist so die subjective Gewissheit des Propheten die einzige Gewähr für die objective Wahrheit ihrer Gesichte, daneben aber ein Gebiet von Mittheilungen vorhanden, welche divino instinctu erfolgen, aber trotzdem nicht sub certitudine prophetica nobis manifestantur, so ist das Kriterium unbrauchbar. Daher sucht Thomas mit einem Ausspruche Gregor's zu helfen und die Möglichkeit des Irrthums dadurch aufzuheben, dass die Propheten per Spiritum sanctum citius correcti, ab eo quae vera sunt audiunt, et semet ipsos, quia falsa dixerint reprehendunt; das heisst aber nichts Anderes, als wieder den Geist als Gewähr der Wahrheit aufstellen und die Möglichkeit des Irrens durch Correctur des Geistes beseitigen. Hiermit ist das richtige Zugeständniss, dass die Propheten irren, obwohl sie auch beim Irren glauben die Mittheilung vom Geiste empfangen zu haben, factisch zurückgenommen und eine zeitweilig unvollkommne Wirkung des Geistes behauptet. In diesem Zusammenhange sagt denn Thomas sogar: talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiae, worin die zeitweilige Insufficienz des Geistes deutlich hervortritt. 23.

Freilich will es dann schlecht stimmen, wenn wir weiter hören, dass es unmöglich ist, dass in der Prophetie etwas Falsches ist, weil sie selbst ein beweisendes Zeichen für die göttliche Gegenwart ist. 25. Es ist für Thomas ein nothwendiges Postulat, wenn er sagt: Oportet eandem esse veritatem propheticae cognitionis et enunciationis, quae est cognitionis divinae, cui impossibile est subesse falsum, aber bewiesen hat er den Satz nicht, und an den Lügenpropheten von Bethel hat er nicht gedacht. 26. Statt die Unterscheidung der prophetia praedestinationis und comminationis anzuwenden, mit der sich Nicolaus hilft (S. 333), und die Thomas S. 73 später erörtert,[1] geräth er hier in die Frage der Praescienz und verfällt in exegetische Rabulisterei. Er scheidet in der göttlichen Praescienz zwei Momente; sie schaut die Dinge einmal praesentialiter, sodann aber sieht sie die Dinge auch latent in ihren Ursachen, sofern sie die Reihe der Ursachen bis zur Wirkung kennt. Die contingentia futura nun sind an sich bestimmt, aber sofern sie in ihren Ursachen latent sind, sind sie nicht so bestimmt, dass sie nicht auf andre Weise auch zu Stande kommen könnten.[2] Diese doppelte Art des Anschauens ist im göttlichen Intellecte stets vereint, nicht aber auch in der Mittheilung an die Propheten, weil der Eindruck, den ein Agens (Gott) macht, nicht immer seiner Kraft gleich ist. Eine Reihe von Prophetien ist der göttlichen Praescienz in der Art ähnlich, wie diese die contingentia futura an sich schaut, und diese Prophetien sind wie Jes. 7 Ecce virgo concipiet genau erfüllt, eine andre Reihe gleicht der göttlichen Praescienz, sofern diese die Zukunft in den Ursachen latent sieht (prout cognoscit ordinem causarum ad effectum), und dann kommt es zuweilen anders als verkündigt ist. Dennoch enthält die Prophetie nichts Falsches, denn ihr Sinn ist nur der, dass die Anordnung in den Mittelursachen (inferiorum causarum dispositio) so viel wenigstens zu bedeuten hat, dass die Wirkung selbst herauskommt.[3] Diese verkehrte Theorie zwingt dann zur exegetischen Schwindelei; wenn Jesa-

1) Die Distinction stammt zunächst aus der Glossa ordinaria im Anfang der Psalmen, und ist so klar, dass wir nicht darauf zurückkommen. Von wo entlehnt sie aber die Glosse? Angeblich von Hieronymus.

2) Divina praescientia respicit futura secundum duo: scilicet in quantum sunt in se ipsis . . . et secundum quod sunt in suis causis. . . . Et quamvis contingentia futura, prout sunt in se ipsis, sint determinata ad unum, tamen, prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire.

3) Sensus prophetiae est, quod inferiorum causarum dispositio (sive naturalium sive humanorum actuum) hoc habet, ut talis effectus eveniat.

jas 38 zu Ḥizqia sagt: Morieris et non vives, so bedeutet das: dispositio corporis tui ad mortem ordinatur, und wenn Jonas den Untergang Nineve's nach vierzig Tagen voraussagt, so schwächt dies Thomas dahin ab, dass Nineve eigentlich den Untergang verdiene!

Der Irrthumsfähigkeit der Propheten, die so ohne es zu wollen Thomas construiert, entspricht es nun weiter, wenn der Zustand der prophetischen Inspiration und Revelation als ein vorübergehender und nicht habitueller geschildert wird, bei dem sich der Prophet lediglich passiv verhält. Wir sind jetzt gewohnt die prophetische Begeisterung als eine gesteigerte Geistesthätigkeit zu denken, anders Thomas, dessen Satz lautet: Inest prophetiae lumen sanctis Prophetis non per modum habitûs, sed per modum passionis seu impressionis transeuntis. Diese in ihrem ersten vom habitus handelnden Theile richtige Lehre ist nach der früher (S. 274) erwähnten Theorie vom Intellectus activus und passivus gebildet; wie bei der natürlichen Erkenntniss der menschliche passive Intellect durch die Thätigkeit des Intellectus agens zur Erkenntniss der prima principia omnium, quae naturaliter cognoscuntur, erleuchtet wird, so wird durch die prophetische Erleuchtung der Prophet zum Schauen Gottes, aber nicht nach seiner essentia[1] passiv befähigt, und er bedarf deshalb einer immer wiederholten neuen Offenbarung, so dass es in den Texten heisst: Locutus est dominus ad talem et talem prophetam und dass Jesajas 50, 4 sagt: Mane erigit mihi aurem, ut audiam quasi magistrum. Zwischen den Momenten der Erleuchtung liegen dunkle Perioden, den Schriftbeweis liefert Elisa 2 Kön. 4, 27 Dominus celavit a me et non indicavit mihi.

Von einer natürlichen Begabung für die Prophetie kann nach alle dem nicht die Rede sein, Thomas betont dies ausdrücklich nach 2 Petr. 1, 21 Non voluntate humana allata est aliquando prophetia, und im Gegensatze zu den Naturalisten und Philosophen, von denen die ersteren sich auf die Analogie der thierischen Vorahnung des Wetters berufen, die andern Aristoteles folgen, nach welchem Einige im Schlafe die Zukunft voraussehen. Noch andre berufen sich gar auf Proverb. 29, 18 cum prophetia defecerit, dissipabitur populus; hier sei die Prophetie nothwendig für die menschliche Gesellschaft, weiter der Satz richtig: Natura non deficit in necessariis, woraus folge: quod prophetia sit a natura. 30. 37 f. Vor allem ist eine solche Disposition überflüssig weil Gott bei seiner Wirkung weder eine materia noch eine dispositio materiae bedarf und im Stande ist gleichzeitig die materia, dispositio und forma herbeizu-

1) Diese schauen nur die Seligen in patria.

schaffen. 39. Auch die moralische Integrität ist keine absolut nothwendige Vorbedingung für die Prophetengabe, obwohl umgekehrt schlechter sittlicher Zustand ein Hinderniss bildet, denn die Erleuchtung ergeht an den Intellectus und dient dem Heile der Nächsten, nicht dem Heile ihres Trägers. 42. Dies bildet einen Gegensatz gegen den naturalistischen Zug in der Lehre des Maimonides, dem aber Thomas aus ethischen Gründen eine Concession macht, damit der Prophet nicht zum blossen Instrument herabgesetzt wird, und bei der wesentlich passiven Rolle, die ihm Thomas zutheilt, zur blossen Lyra wird, die das Plectrum des Geistes rührt. Daher bestimmt sich Thomas näher so: Der Prophet bedarf der bonitas morum nicht, sofern man darunter die eigentliche Wurzel moralischen Wohlverhaltens, die caritas versteht, wohl aber muss er ein geordnetes moralisches Leben führen, ohne welches er in seinen geistlichen Contemplationen gestört wird.[1] Hier wird das System durchbrochen, wir haben bisher nichts von einer Selbstthätigkeit des Propheten in Contemplationen vernommen, wir haben ihn nur passiv beschrieben gefunden, es schiebt sich hier ein unmotiviertes und neues Element in die Darstellung ein, die bisher sich in den ältern Categorien nach Vorgang Gregor's bewegt hat. Wir fragen daher billig, woher stammt diese principiell neue Betrachtung?

Ehe wir dies untersuchen, haben wir jedoch die Darstellung der thomistischen Prophetentheorie erst zu vollenden. — Thomas lehrt, dass die Engel als Diener Gottes die Revelation überbringen können; denn der Areopagite hat gesagt, es sei göttliche Ordnung, dass das Tiefere durch das jeweilig Höhere bestimmt werde, die Engel stünden nun über den Menschen, daher würden die göttlichen Erleuchtungen durch sie vermittelt. 36. Wie aber verhält es sich dann mit den Eingebungen der Dämonen, sind sie Prophetie, sind sie gelegentlich wahr? Im eigentlichen Sinne sind dämonische Mittheilungen nicht Prophetie, aber sie sind durchaus nicht unmöglich, und sie sind zuweilen wahr,[2] doch stammt

1) Si consideremus bonitatem morum secundum passiones animae et actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis a prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem, quae quidem impeditur per vehementiam passionum et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. 43.

2) Die speculative Begründung ist interessant: Was im intellectuellen Gebiete wahr, das ist in der Realwelt gut; impossibile autem inveniri aliquid in rebus, quod totaliter bono privetur, unde etiam impossibile est, esse aliquam cognitionem, quae totaliter sit falsa absque admixtione alicujus veritatis. Unde et ipsa doctrina daemonum, qua suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quae receptibilis redditur etc. 50. Anders redet er Contra Gen-

die Wahrheit dann nicht von den Dämonen, sondern vom heiligen Geiste, wie Dämonenpropheten, gleich Bileam, nicht immer aus der Inspiration der Dämonen, sondern zuweilen auch aus der des Geistes reden. Gott bedient sich der Dämonenpropheten um durch ihr gegnerisches Zeugniss die andern Propheten zu unterstützen. Aber selbst wenn jene nur vom Dämon inspiriert sind, so enthält ihre Rede doch Wahres wegen ihres eignen menschlichen Bewusstseins, cujus auctor est Spiritus sanctus, oder durch Einmischung guter Geister. 49 f.

Dies der wesentliche Inhalt der beiden Quaestionen de essentia und de causa Prophetiae, deren sich die weitere anschliesst de modo propheticae cognitionis.

Die Grundfrage ist, ob die Propheten die divina essentia selbst schauen, und diese Frage wird gestellt auf Grund der oben (S. 313) angeführten Stelle der Glossa ordinaria zu Jesaja 38: Prophetae in ipso libro praescientiae Dei, in quo omnia scripta sunt, legere possunt, welche Stelle ihrerseits entlehnt ist aus Gregor's Moralia in Jobum XII, ? Daneben wird auch aus Augustin de Trinitate IX Cap. 7 ein Hülfsbeweis für die Anschauung der Essentia divina durch die Propheten gezogen,[1] aber dies ist secundaer, die Basis ist Gregor, neben der auch die logische Ableitung, dass aus dem Vorauswissen der contingentia seitens der Propheten, da dies sonst nur Gott besitze, das Schauen Gottes für die Propheten sich ergebe, keine Beachtung verdient. Eine patristische Gegenauctorität bringt Thomas in der Instruction der Frage nicht bei, er stellt gegen Gregor das Wort 1 Cor. 13, 8 prophetia evacuatur, was von der visio essentiae divinae nicht gelten könne, so dass die Prophetie nicht als visio essentiae divinae angesehen werden dürfe.

Die Frage selbst verneint Thomas: Quae prophetae cognoscunt, non divinam intuentes essentiam apprehendunt, sed quibusdam similitudinibus quasi in quodam speculo per illustrationem divini luminis intuentur. 53. Die Begründung des negativen Theils im Urtheil liefert 1 Cor. 13, 8, woher aber stammt im positiven Theile das Bild vom Spiegel? Einen Theil seines Ausdrucks entlehnt Thomas aus

tiles III, 154, wo die Dämonen abutuntur prophetica pronunciatione, um zu täuschen und von der Wahrheit abzuführen.

1) Die Stelle Augustin's ist an den Haaren herbeigezogen, weil Gregor's Satz gestützt werden soll. Sie lautet: In illa aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus et secundum quam operamur, visu mentis aspicimus. Nun haben die Propheten, so lautet der Untersatz, die höchste Erkenntniss der göttlichen Dinge, also sehen sie die Essentia divina.

Dionysius Areopagita (De coelest. hierarch. 4[1]), aber gerade der Spiegel kommt nicht vor, sondern ist von Thomas hinzugesetzt, ohne dass er sich auf 1 Cor. 13, 12 bezieht: Videmus nunc per speculum in aenigmate, was er auch nicht thun konnte, da dieser Ausdruck von Paulus für alle Menschen und nicht für die Propheten allein gebraucht ist. Die similitudines, welche durch das göttliche Licht erleuchtet sind, haben mehr die Art eines Spiegels, als dies die göttliche Essentia hat, nam in speculo resultant species ab aliis rebus, quod non potest dici de Deo. Ist nun schon dies nicht klar, da man bei der Revelatio an die Propheten nichts hat, was mit dem Spiegel verglichen werden kann, in dem die Propheten die Essentia divina schauen sollen, und da weiter der Spiegel sowohl vom schauenden Propheten wie von Gott verschieden sein muss, so bleibt uns die Frage übrig: was ist der Spiegel? Sie wird damit nicht beantwortet, wenn gesagt wird: hujusmodi similitudines divino lumine illustratae magis habent rationem speculi quam essentia divina. So steigert sich also die Verwirrung im weitern Verlaufe.

Bisher ist der Spiegel wesentlich das was die Propheten von Gott sehen, sein Abbild, similitudines divino lumine illustratae, jetzt aber heisst es: hujusmodi illustratio mentis propheticae potest dici speculum, in quantum resultat ibi (d. h. im Geiste des Propheten, der der Spiegel ist) similitudo veritatis divinae praescientiae. Der Spiegel ist so der Geist des Propheten selbst, der die Strahlen der göttlichen Erleuchtung auffängt. Die vorige Unklarheit schwindet, eine neue Vorstellung tritt an die Stelle, die mit nichts motiviert ist, die fremdartig und in Wahrheit jüdisch ist. Diese illustratio des Prophetengeistes wird weiter speculum aeternitatis genannt: auch dies ist ein nicht abgeleiteter Ausdruck, der nur entlehnt sein kann, und eine sehr vage Erklärung erhält. Denn Thomas fährt fort: Et propter hoc dicitur [hujusmodi illustratio mentis propheticae] speculum aeternitatis, quasi repraesentans Dei praescientiam, qui in sua aeternitate omnia praesentialiter videt, was nach allen Seiten hin nicht passt. Die mens prophetica kann speculum aeternitatis genannt werden, aber die similitudo oder illustratio niemals, das ganze Bild vom Spiegel ist fremdartig, in Wahrheit jüdisch vgl. S. 282, und schickt sich nicht in die sonstige Deduction. Um dies ausser Zweifel zu setzen, weisen wir endlich noch auf den Ausdruck speculum aeternitatis, der in dieser Verwendung so unpassend ist. Thomas selbst

1) Dionysius soll sagen, quod „sapiens Theologus (wer?) visionem illam dicit esse divinam, quae fit per similitudinem rerum forma corporali carentium, ex reductione videntium in divina.“

berichtet: Fuerunt quidam, qui cognitionem propheticam a cognitione Beatorum distinguere volentes, dixerunt quod prophetae vident ipsam divinam essentiam, quam vocant speculum aeternitatis etc. 54. Wer diese quidam waren, ist nicht angegeben, aber dass sie den Ausdruck von der divina essentia gebrauchen, Thomas aber von der illustratio mentis prophetae, und dass daher in seinem Lehrtropus Unklarheit herrscht, ist handgreiflich. Vgl. Thomas De natura verbi intellectus.

Es handelt sich in Wahrheit um die mens prophetae, diese ist das speculum, und darum erledigt der folgende Artikel die Frage: Utrum imprimantur menti prophetae novae rerum species, an solum novum lumen. 56. Es wird in der Prophetie, wie im gewöhnlichen Erkennen, die Aufnahme der Vorstellungen, acceptio vel repraesentatio rerum und die geistige Bearbeitung derselben, das judicium de rebus repraesentatis unterschieden. Der Mensch empfängt die species oder Bilder mit dem Sinne, sodann hält er sie in der Imagination fest, die sie dem Intellectus possibilis übergibt, welcher seinerseits von den Bildern der Imagination verändert (resp. bestimmt) wird, je nach der Erleuchtung, welche er vom Intellectus agens universalis erhält. In der Imagination bleiben indess die Bilder nicht so, wie sie von den Sinnen aufgenommen werden, sondern sie werden verschiedentlich abgewandelt, während die vernünftige Beurtheilung (judicium) des menschlichen Geistes mit Hülfe des Intellectus activus erfolgt. Zu diesem natürlichen Erkennen fügt die Prophetengabe ein Neues hinzu; sofern nur die Imagination des Propheten afficiert wird, ist das Schauen menschlichem Wissen ähnlich und keine vollkommne Prophetie, wenn der Geist nicht zur Beurtheilung erleuchtet wird, wie bei Pharao und Belsatzar, die nicht Propheten waren; erst die Erleuchtung des Urtheiles macht den Propheten zum wirklichen Propheten. Das was dem Propheten eingeprägt ist, sind formae sensibiles imaginariae, dann aber auch species intelligibiles, wie Salomo und die Apostel dadurch die Weisheit erhielten. Hier haben wir die Inspiration angeschlossen an die scholastische Erkenntnisstheorie, und die Betonung des höhern Werthes des erleuchteten Judiciums und der Eingiessung oder Impression intelligibler Bilder in den Geist, auf der die spätere schulmässige Abstufung der Prophetie beruht. Aus dieser Werthschätzung des Intellectuellen folgt dann ganz von selbst die Nothwendigkeit, die Ecstase nicht als normalen Zustand der höheren Gattungen der Prophetie zuzulassen, sondern dieselbe auf die niedrigeren zu beschränken und folgerichtig lehrt darum Thomas: Ea visio prophetica, qua mens prophetae illustratur lumine intelligibili aut speciebus intelligibilibus formatur, non fit cum abstractione a sensibus, sed ea demum, quae rapiente

divina virtute in somno vel contemplatione rerum divinarum per imaginarias formas efficitur. 64. Ja er lässt nunmehr die prophetische Erleuchtung in vierfacher Art zu Stande kommen: 1. durch den influxus (שפע = فيض) intelligibilis luminis; 2. durch die immissio intelligibilium specierum; 3. nach der impressio oder ordinatio imaginabilium formarum; 4. nach der expressio formarum sensibilium. Die beiden ersten Arten versetzen die Sinnesthätigkeit nicht in einen anormalen Zustand, aber wenn die Offenbarung durch formae imaginariae erfolgt, so muss nothwendiger Weise abstractio a sensibus eintreten, damit die gesehnen Phantasiebilder nicht für Wirklichkeit genommen werden können. Doch soll sich diese prophetische Verzückung, weil sie vernünftig begründet ist, von den Hallucinationen der Wahnsinnigen und Arreptitii unterscheiden.[1]

Ist dies nun alles eine Consequenz der Grundanschauung von dem lediglich passiven Verhalten der Propheten, so vollendet sich diese Anschauung in dem Gedanken, dass derselbe sogar nur ein mangelhaftes Werkzeug (instrumentum deficiens) für den heiligen Geist ist; indem dann weiter der Begriff Prophetie auf alle Voraussagen, wie z. B. auf die des Caiphas Joh. 11, 49 gedehnt wird, resultiert daraus der Satz: Non oportet, prophetas quaecunque praedicunt cognoscere. Mit dieser Lehre kommt aber der Mangel an geschichtlicher Reflexion über die Erscheinung der Prophetie und ihre lediglich vom Standpunkte der spätern vermeintlichen Erfüllung aus dogmatisch versuchte Construction an das Tageslicht. Denn wenn die Propheten manches selbst nicht verstanden, was sie sagten, konnten es dann ihre Zeitgenossen verstehen? Gewiss nicht; wozu aber sagten sie es dann? Für ihre Zeit ohne allen Zweck, erst für spätere Jahrhunderte um den prophetischen Beweis für Jesu Messianität zu liefern, den der Apologet oder Dogmatiker gebraucht! So wird denn die Prophetie zum Theil ein nur vom Standpunkt der Erfüllung aus verständliches Ding, wobei es gerade darauf ankommt, dass sie contingentia futura gewusst hat, die, wie wir gesehen haben, auch in andrer Weise zu Stande kommen können, als die Propheten meinten, und die theilweis auch von dämonisch Inspirierten verkündigt werden können, wie Thomas mit dem Dictum des Chrysostomus beweist: Con-

1) Wie diese Lehren praktisch weiter wirkten, und die Visionäre der Theorie entsprechend schauten, kann man aus der Vita der B. Angela Cap. XII. de ecstasi et cognitione sui ac Dei sehen, die am Anfange des 14. Jahrhunderts geschrieben ist und zwar von einem Franciskaner. Acta Sanctor. Bolland. Januar I, 212.

cessum est diabolo interdum vera dicere, ut mendacium suum rara veritate commendet. 50. Dass aber Thomas in Bezug auf das Nichtverstehen der eignen Weissagungen keine Beschränkung auf solche Quasipropheten wie Caiphas gelten lassen will, merkt er ausdrücklich an: Sciendum quod etiam veri prophetae non omnia cognoscunt, quae in eorum visis aut verbis aut etiam factis Spiritus sanctus intendit.

Die gesammte Erscheinung der Prophetie wird nun nach der Art der Vermittlung des göttlichen Schauens in zwei Theile zerlegt, deren höherer und würdigerer der ist, wo die supernaturalis veritas secundum intellectualem veritatem conspicitur, während die Vermittlung desselben durch eine imaginaria visio mit Bildern körperlicher Dinge einen niedrigeren Grad ausmacht. 77. Die Begründung liefert wieder die Glossa ordinaria zum Psalteranfang: ille modus prophetiae ceteris est dignior, quando scilicet ex sola Spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriore adminiculo facti vel dicti, visionis vel somnii prophetatur. Vgl. S. 336. Man bemerkt hier die christliche Grundanschauung über den heiligen Geist im Gegensatze zu der jüdischen, mit der der Streit über die höhere Stufe der Prophetie in David oder Moses zusammenhängt.

Nachdem so der höchste Grad der Prophetie ausgeschieden ist, bleibt die Prophetie durch imaginaria visio oder Phantasievermittlung übrig, und in dieser werden Stufen aufgestellt, welche vermittels der oben S. 338 vorgelegten vierfachen Art der prophetischen Erleuchtung im Wachen und Traume und mit einer Reflexion, ob der Prophet zum Handeln oder zum Erkennen angereizt wird, abgeleitet und bestimmt werden. Hiernach ergeben sich folgende vier Stufen für die Prophetie per imaginariam visionem:

I, 1. Der niedrigste Grad ist der Trieb zum praktischen Handeln, wie wenn der Geist über Simson kommt.

I, 2. Der zweite ist die Erleuchtung zur Erkenntniss von Dingen, die das menschliche Vermögen nicht überschreiten, wie das erleuchtete Wissen Salomos.

Beide Grade liegen noch unterhalb der Prophetia proprie dicta, da sie sich nicht auf eine übernatürliche Wahrheit erstrecken. Für die eigentliche Prophetie ist das Theilungsprincip der Traum und das Wachen, sowie das blosse Zeichen oder das mit Rede verknüpfte Zeichen und endlich das Sichtbarwerden des Redners. Hiernach gestaltet sich die Stufenleiter so:

II, 1. Imaginaria visio im Traume ohne Rede.

II, 2. Imaginaria visio im Wachen ohne Rede.

III, 1 und 2. Imaginaria visio im Schlafe oder Wachen mit Rede.

IV. Imaginaria visio im Schlafe oder Wachen mit Rede, aber daneben noch mit einem sichtbaren Redner oder Erklärer, was beweist, dass der Seher der offenbarenden Ursache näher steht. Innerhalb dieser Stufe begründet es Werthunterschiede, wenn der Redner oder Erklärer erscheint:

1. als Mensch, 2. als Engel, 3. als Gott selbst.

Man erkennt sofort, dass diese Gedanken wesentlich von Nicolaus von Lyra aufgenommen sind, der S. 338 eine ganz identische Ordnung aufgestellt hat, und sich in den Beispielen wie in den Worten mit Thomas berührt,[1] dabei aber die noch unterhalb der Prophetie liegenden Stufen der Geisteswirkung an Simson und Salomo ignoriert.

Auf Grund seiner Stufenleiter ertheilt dann Thomas 87 den höchsten Rang dem Moses, denn obwohl in einzelnen Stücken andere Propheten ihn übertroffen haben mögen, so war er doch Alles in Allem der höchste, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus aliis major. Die Gründe sind einmal, weil er über die visio imaginaria hinaus zur wirklichen visio intellectualis erhoben worden ist, da er — wie sonst nur Paulus — in der Ecstase (in raptu) die Essentia Dei selbst gesehen hat, palam non per aenigmata Num. 12. Zweitens besass er aber auch die imaginaria visio willkürlich jeden Augenblick (ad nutum) im Wachen wie im Schlafen, und sah dabei nicht nur Zeichen, sondern auch den höchsten Erklärer, Gott selbst. Exod. 33, 11. Loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum. — Diesen Grund hat Nicolaus S. 339 wohlweisslich verschwiegen. — Sodann ist als dritter Grund die Zahl seiner Hörer, die das ganze Volk umspannte, und endlich seine Wunder geltend gemacht. So war die visio Moysi excellentior quantum ad cognitionem divinitatis, aber David plenius cognovit et expressit mysteria incarnationis.

Dass dies nicht ganz zu Recht besteht, weil zur Erkenntniss der divinitas, auch die der Trinität und des Verhältnisses des Sohnes zum Vater, sowie die der Incarnation gehört, deuten wir nur an, und wenden uns zur Vervollständigung der Theorie des Thomas schliesslich noch zu den letzten Sätzen desselben, obwohl sie keinen Bezug mehr zu Nicolaus haben.

1) Der Topf des Jeremias, die Aehren Pharao's u. A. sind beiden gemeinsam. Thomas sagt: quia signa maxime expressa intelligibilis veritatis sunt verba 84, Nicolaus copiert: quia voces sunt signa magis expressiva veritatis quam figurae u. A. m.

Thomas fragt, ob unter den Seligen die Prophetie fortbestehe und, verneint dies. Die Prophetie geht auf eine übernatürliche Wahrheit, die entfernt ist, die Seligen aber leben im Schauen dieser Wahrheit, so dass für sie die Prophetie zur Unmöglichkeit wird. 90. Innerhalb der Zeit aber, so weit die Prophetie zur Offenbarung des Glaubens dient, ist sie im Fortschreiten begriffen, je näher sie der Zeit der Erfüllung rückt, um so klarer wird sie, — was sich freilich damit nicht gut reimen will, dass in den letzten Jahrhunderten vor der Erfüllung die Prophetie ganz aufhört; — wo sie dagegen zur Leitung menschlicher Handlungen dient, da richtet sie sich selbstverständlich nach den Bedürfnissen und Umständen, ohne dass Fortschritte möglich wären. Die Grade der Prophetie haben aber mit jenem historischen Bestimmterwerden Nichts zu thun. 92.

Den Schluss bildet eine Untersuchung über die Verzückung (raptus [1]) mit besondrer Rücksicht auf Paulus. Die Thatsache der Verzückung wird behauptet, sie besteht darin, dass die Seele, während die Sinne ruhen, vom heiligen Geiste in den Himmel gehoben wird, 100, und beruht sowohl auf dem Erkenntnissvermögen als auf dem Begehrungsvermögen (vis appetendi), und zwar letzteres darum, weil die Heftigkeit eines Verlangens den Menschen für alles übrige nicht Begehrte unzugänglich macht und ihn demselben entfremdet, so dass durch diese Entfremdung gegen das Empirische der Geist zum raptus vorbereitet und befähigt wird. Das Begehren wird so zu einer mitwirkenden Ursache. Uebrigens aber ist der raptus von der einfachen Ecstase zu trennen, diese ist nur excessus a se ipso, bei dem raptus tritt noch eine gewisse violentia hinzu. Paulus ist so in den dritten Himmel emporgetragen und hat Gottes Essentia gesehen, wobei natürlich alle seine sinnlichen Wahrnehmungen aufgehoben waren. Genauer wird der raptus dann so beschrieben, dass der Intellectus des Paulus von der Phantasie und Sinneswahrnehmung frei und ledig war, dass aber die Seele als Form des Körpers [2] nicht von diesem getrennt war oder sein musste: in raptu non fuit necessarium, quod anima sic separaretur a corpore, ut ei non uniretur quasi forma; fuit autem necessarium, intellectum ejus abstrahi a phantasmatibus et sensibilium perceptione. 118. Ob die Seele beim Körper weilte oder von ihm getrennt war, das wusste Paulus selbst nicht, wie er

1) Der Ausdruck ist aus 2 Cor. 12, 2 scio hominem in Christo raptum usque ad tertium coelum, wozu die Glossa ordin. bemerkt: raptum i. e. contra naturam elevatum.

2) Vgl. Ibn Tophail Philosophus autodidactus S. 86 ff.

ausdrücklich erklärt hat, — Augustin Genes ad litter. Cap. 8 bestätigt es ihm zum Ueberfluss, — was ihm aber manche nicht glauben wollten, die es versuchten vom raptus des Paulus mehr zu wissen als dieser selbst, mit Gründen, die auszuziehen ich mir erlasse.

Damit beschliessen wir die Darstellung von Thomas' Lehre und versuchen sie historisch zu begreifen.

Wir werden diese Aufgabe am einfachsten und sichersten lösen, wenn wir die Elemente, aus welchen die Theorie aufgebaut ist, nach dem Gesichtspunkte scheiden, ob sie auf ältern patristischen Aussagen beruhen oder nicht. Was nicht altkirchlich, sondern dem Thomas besonders eigenthümlich ist, muss dann auf seine Herkunft befragt werden, es stellt sich dabei heraus, dass es zum guten Theil maimonideisch ist, aber in neuer und selbständiger Verarbeitung. Ein Mann wie Thomas ist kein Abschreiber, sondern ein wissenschaftlicher Arbeiter, der alle wissenschaftlichen Stoffe, die seine Zeit bot, benutzt, er steht zu den jüdisch-arabischen Denkern in keinem andern Verhältnisse, als gegenwärtige deutsche Philosophen und Theologen zu den Arbeiten der Engländer, Franzosen oder Italiener.

Die Prophetie erörtert er nach vier Seiten, erstens bespricht er die essentia derselben, sodann ihre causa, weiter den modus propheticae cognitionis, endlich die divisio prophetiae. Jeder dieser Gegenstände wird in mehreren Artikeln behandelt, in welchen die von Thomas angenommenen Sätze, wenn sie nicht biblisch begründet werden, auf patristische Auctoritäten sich stützen, bei einzelnen Artikeln fehlen aber auch diese. Seine Auctoritäten sind, abgesehen von Aristoteles und Isidors Etymologien, welchen er die Erklärung des Wortes Prophetia aus procul und phanos entlehnt, Cassiodor, Gregor der Grosse, Dionysius Areopagita und die Glossa ordinaria. — Aus Gregor beweist er, dass die Prophetie kein habitus ist, Quaest. 171, 2, dass sie propriissime aber nicht ausschliesslich die verborgne Zukunft enthülle Quaest. 171, 3, dass die Propheten nicht alles Prophezeibare wussten Quaest. 171, 4, dass die Unterscheidung des Eingegebnen vom eignen Wissen schwierig ist Quaest. 171, 5, aus Cassidor,[1] dass die Prophetie nichts falsches enthält. Dies sind die Artikel über die Essentia, man sieht, sie ruhen ganz auf patristischer Unterlage. — Die Quaestio 172 über die causa prophetiae benutzt Gregor zum Nachweis, dass die Propheten keine natürliche Disposition nöthig haben, Art. 3, Dionysius, um

1) Cassiodors Worte sind: Prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuncians. Vgl. Cass. Praef. in Psalter. Cap. I.

zu zeigen, dass sie durch Engel vermittelt wird, Art. 2. — Die Quaestio 173 über den Modus der prophetischen Erkenntniss hat nur biblische und gar keine patristische Begründung; endlich die Quaestio 174 über die Eintheilung der Prophetie begründet die Unterscheidung in prophetia praedestinationis, praescientiae und comminationis mit einem in die Glossa aufgenommnen Satze, der angeblich von Hieronymus ist, Art. 1, desgleichen die Hochstellung der ohne äussere Hülfsmittel nur durch den Geist erfolgenden Prophetie aus der Glossa, hat aber für die Gradbestimmungen secundum visionem imaginariam gar keine Auctorität oder Bibelstelle.

Schon diese äusserliche Betrachtung zeigt, dass nur die Fragen über die Essentia und theilweise die über die Causa patristisch begründet werden und werden können, neben der Unterscheidung in proph. praedestinationis etc., dass dagegen die Untersuchungen über den modus und die divisio auf anderm Boden gewachsen sind. In diesen Fragen aber wird wesentlich die Psychologie der Prophetie behandelt, sie stammt ganz aus Maimonides und ist dem Systeme künstlich eingearbeitet, wie schon daraus hervorgeht, dass die total verschiedne Eintheilung in prophetia praedestinationis etc., die die Glossa kennt, neben die maimonideischen Theilungen gestellt ist aus keinem innern Grunde, sondern weil beides Divisionen sind. Hier ist Altes und Neues nur äusserlich verknüpft, aber nicht wahrhaft verschmolzen.

Dass nun Thomas dem Maimonides folgt, dessen More unter dem Titel dux neutrorum sein eigner Lehrer Albertus Magnus so eifrig studiert hat, der also damals schon in's Lateinische übersetzt war, und den auch Lyra als liber directionis perplexorum anführt, soll uns zunächst Quaest. 174, Art. 3 Utrum gradus prophetiae possint distingui secundum visionem imaginariam zeigen, bei der keine Auctorität genannt ist. Wir haben oben S. 350 über die visio imaginaria geredet, wir werden hier nachweisen, dass dies Alles aus Maimonides, More II, 45, genommen ist, dem Thomas sogar gegen die Auctorität der Glossa folgt,[1] was um so merkwürdiger, als für ihn gar kein Zwang vorlag diese Theilung aufzunehmen, zu der ihn nur der Reiz der systematischen Voll-

1) Neben philosophischen Gegengründen gegen die Theilung sagt er, die Glossa in principio Psalterii sage: proph. consistit in dictis et factis et somnio et visione, man solle also nicht weiter nach somnium und visio theilen, wie man nicht nach dicta und facta theile, aber diesmal lässt Thomas die Auctoritas nicht gelten. — Wie scharf Thomas den Maimonides studiert hat, zeigt gerade diese Stelle; nach der Glossa sollte man nicht nach somnium und visio theilen, gerade dies ist aber das Theilungsprincip des Maimonides.

ständigkeit gebracht zu haben scheint, selbst auf Kosten der Klarheit. Wir stellen die Grade in parallelen Columnen zusammen, da die alte lateinische Moreübersetzung nicht bekannt ist, ziehe ich Maimonides aus:

Maimonides.	Thomas.
I. Vorbereitender Schritt zur Prophetie, bestehend im Vollbringen einer grossen Handlung unter dem Impulse des Geistes. Beispiele Jephtha, Simson, Saul. — Moses war im dauernden Besitz dieses Geistes; ebenso David seit der Salbung.	Infimus gradus prophetiae est, cum aliquis ex interiori instinctu movetur ad aliqua exterius facienda, sicut de Samsone dicitur Judic. 15, 14 irruit spiritus domini in eum etc.
II. Wenn Jemand fühlt, dass eine fremdartige Kraft in ihn dringt, die ihn zum Reden treibt, dass er Loblieder spricht etc. Dies ist der heilige Geist, durch den David und Salomo getrieben waren, aber noch nicht Prophetia. — Es begreift sich, dass diese Lehre vom heiligen Geiste eine Aenderung bei Thomas geradezu nothwendig erforderte, und so beweist diese Aenderung um so mehr seine Abhängigkeit. Maimonides führt aus, dass dies noch nicht Prophetie sei, dass Daniel auf dieser Stufe stand und darum unter die Hagiographen gestellt wurde.	Secundus gradus proph. est, cum aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua, quae tamen non excedant limites naturalis cognitionis sicut dicitur de Salomone 3 Reg. 4 quod locutus est parabolas etc. Hier hat Th. geändert, vgl. dazu den spätern Joseph Albo S. 283. Th. lässt das über Daniel u. s. w. Gesagte aus, schliesst aber mit den Worten: Hi tamen duo gradus sunt infra prophetiam proprie dictam, quia non attingunt ad supranaturalem veritatem.

Eigentliche Prophetie.

Maimonides.	Thomas.
	Der erste Grund für die weitere Distinction ist somnium und visio, die letztere bildet die je höhere Classe. Vom somnium handeln bei Maimonides die Stufen III—VII, von der visio VIII—XII. Vgl. ob. S. 276.

III. Dies ist die erste Stufe, auf der der Ausdruck gebraucht wird: Es geschah das Wort des Herren zu mir. Hier sieht der Prophet ein Gleichniss im Traum und erhält zugleich eine Erklärung. Hierher gehören die meisten Prophetien des Zacharja.[1]

VIII. Der Prophet sieht ein Gleichniss (signum מת̇ל) in der prophetischen Vision.

IV. Der Prophet hört eine Rede im prophetischen Traume, die völlig deutlich ist, und bei der er den Sprecher nicht sieht. So Samuel bei der ersten Offenbarung nach More II, 44.

IX. Hören einer Rede in einer Vision.

V. Wenn im Traume ein Mensch zu dem Propheten redet, wie öfter bei Ezechiel gesagt wird. Es redete zu mir der Mann: Du Menschenkind.

X. Gleichzeitig bei dem Hören einen Menschen schauen, welcher redet.

Thomas combiniert im Folgenden die Parallelstufen im Traume und in der Vision, indem er regelmässig zusetzt vigilando vel dormiendo. Sodann sagt Thomas: Secundo autem diversificantur gradus Prophetiae quantum ad expressionem signorum imaginibilium, quibus veritas intelligibilis exprimitur, d. h. man scheidet danach ob der Prophet signum (משל, arab. מת̇ל) oder verbum (דבר, כלאם) empfängt. Bei der Stufe, um die sich's handelt, erhält der Prophet ein signum, und, wenn dies undeutlich ist, Erklärung dazu in somnio oder in der Vision.

Et quia signa maxime expressa intelligibilis veritatis sunt verba, ideo altior gradus prophetiae videtur, quando propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem (sive in vigilando sive in dormiendo), quam quando videt aliquas res significativas veritatis.

Tertio autem ostenditur altior esse gradus prophetiae quando proph. non solum videt signa verborum vel factorum, sed etiam videt [vel in vigilando vel in dormiendo] aliquem sibi colloquentem, aut aliquid demonstrantem. . . . Quarto autem potest adtendi altitudo gradus pro-

1) Diese Bemerkung ist sehr interessant, weil sie den Grund der Unterscheidung vom III und VI klar macht. In VI spricht der Engel und gibt eine positive Mittheilung, in III ist die Offenbarung in dem geschauten Gleichniss gegeben, zu dem der Engel nicht als Offenbarer, sondern nur als Deuter hinzutritt. — Thomas seinerseits verarbeitet die Gedanken des Maimonides frei, aber getreu, man sieht Punkt für Punkt, dass er Maimonides im Auge hat.

Maimonides.		Thomas.
XI. Wenn in der Vision ein Engel zu dem Menschen redet. Dies ist der höchste Grad, aber mit Ausschluss der Prophetie des Moses, die eine besondre und unvergleichliche ist.	VI. Wenn im Traume ein Engel zu dem Propheten redet, und dies ist der Zustand der meisten Propheten; es heisst dann: Und es sprach zu mir der Engel Gottes im Traum.	phetalis ex conditione ejus, qui videtur. Nam altior gradus prophetiae est, si ille qui loquitur vel demonstrat videatur in vigilando vel in dormiendo in specie angeli (VI, XI), quam si videatur in specie hominis (V, X).
VII. Diese Stufe besteht darin, dass der Prophet im Traume sieht, dass Gott selbst zu ihm redet, wie bei Jesajas: Ich sah den Herren u. s. w. und er sprach zu mir: Wen soll ich schicken, und wie bei Micha dem Sohne Jimla's: Ich sah den Herrn etc.		Et adhuc altior, si videatur in dormiendo vel in vigilando in specie Dei secundum illud Esaj. 6: Vidi dominum sedentem. Das eigentlich nothwendige: Und er sprach zu mir hat Thomas ungenau ausgelassen.

Das entsprechende Schauen Gottes in der Vision bildet keine Stufe in der eigentlichen Prophetie, dies ist dem Moses allein vorbehalten.

Hier ist kein Zweifel möglich, dass Thomas den More vor sich gehabt hat, und er hat nichts daran verändert als die Lehre über den heiligen Geist, die er nicht annehmen konnte, denn die Coordinierung der parallelen Stufen innerhalb des Traums und der Vision ist keine wahre Aenderung, obwohl sie auch nicht zur grösseren Klarheit beiträgt. Beachtenswerth erscheint, dass er Maimonides nicht nennt, wo er die Auctorität für seine Lehren sonst zu nennen pflegt,[1] aber er konnte dies nicht thun, denn der Rabbi Moyses de Aegypto hätte sich als Auctoritas neben Gregor und Dionysius seltsam ausgenommen, das war eine innere Unmöglichkeit. Ich betone dies, damit nicht Abschreiberei oder litterarischer Diebstahl da vermuthet wird, wo diese nicht vorliegen.

Der Einfluss des More reicht nun aber viel weiter als nur auf die behandelte Lehre, bei welcher aus den patristischen Praemissen schon die blosse Fragestellung, ob man Stufen der Prophetie nach der imaginaria visio bestimmen kann, ganz unbegreiflich ist. Die Fragestellung entspringt einer den Patres gänzlich fremden Betrachtung, der psycho-

1) Diese Stelle ist immer das Sed contra est vor den Conclusionen.

logischen Untersuchung über das geistige Verhalten der Propheten; diese Betrachtung hat, so viel wir wissen, zuerst Maimonides eingehend angestellt, und zwar so, dass er die Erleuchtung der Propheten als einen um eine Stufe höher liegenden, sonst aber der menschlichen gewöhnlichen Erkenntniss parallelen Vorgang aufgefasst hat, wobei es sich von selbst ergab, dass er die göttliche Erleuchtung nach Analogie der Wirkung des Intellectus activus universalis auf den menschlichen hylicus oder passivus [1] und possibilis schilderte, da dies die in seiner Zeit verbreitete Erkenntnisstheorie war. Diese Parallele hat aber ihre bestimmte Grenze; wenn sich der Intellectus activus universalis in seiner Ausströmung mit dem menschlichen Intellectus hylicus oder passivus vereinigt und diesen zur Thätigkeit bringt, so wird dieser Intellectus hylicus, d. i. die Disposition des Geistes zum Erkennen, ein wirkliches Erkennen, ein individueller Intellectus in actu oder activus, und dann entsteht ein erworbnes oder besessnes Erkennen, ein Intellectus acquisitus. Hier nun entsteht die Frage, ob sich das beim Erleuchtetwerden der Propheten eben so verhält, ob aus der Vereinigung des göttlichen Lichtes mit dem Geiste des Propheten für diesen ein dauerndes Wissen hervorgeht, das dem Intellectus acquisitus vergleichbar ist. Wäre dies der Fall, dann hätten die Propheten die Gabe der Prophetie continuierlich, die Prophetie wäre ein habitus der Propheten, was Maimonides nicht gelten lässt, da die biblischen Schilderungen widersprechen, so dass er nur für Moses eine habituelle Inspiration behauptet.[2] Neben der bestimmenden, aber im Hintergrunde bleibenden Rücksicht auf die Bibel hat Maimonides aber auch eine philosophische Begründung dafür, dass Prophetie kein habitus ist. Sie erfolgt ja durch einen Erguss des Intellectus activus auf die Phantasie, diese aber ist eine körperliche Kraft, welche als solche der Ruhe bedarf und störenden Affecten ausgesetzt ist, woraus sich ergibt, dass auch die Prophetie ruht, d. h. nicht immer vorhanden, also kein habitus ist. Die Frage nach dem habitus beruht somit auf des Maimonides psychologischer Theorie. Wenn Thomas [3] Quaest. 171,

1) Der aber ἀπαθής gedacht werden muss. Munck, Mélanges S. 445.

2) Vgl. hierzu die Darstellung oben S. 274. Da die ganze Frage sonach nicht auf patristischem Boden erwachsen ist, so ist es natürlich, dass Thomas' patristischer Beweis nur Schein ist, er führt Gregor an, der aber nichts thut als 2 Kön. 3, 15 paraphrasiert, aber nicht von habitus redet.

3) Thomas Quaest. 171, 2: Lumen non inest intellectui Prophetae per modum formae, alias opporteret quod semper Prophetis adesset facultas prophetandi. — Ebenda: Habitus est, quo quis agit cum voluerit, ut dicit Commentator in tertio de anima.

Art. 2 unmittelbar nachdem er die Grundfrage utrum, proph. pertineat ad cognitionem bejahend beantwortet hat, die weitere ob sie habitus sei, verneint, so ist diese Behandlung des Gegenstandes eine Folge seiner Aufnahme der maimonideischen Betrachtungsweise.

Aus dieser Grund legenden Betrachtung der Prophetie als eines Analogon der menschlichen Erkenntniss, worin sich die positive Seite der Lehre darstellt, und der dazutretenden Limitation, dass sie kein habitus, also doch nicht völlig analog ist, worin die negative Grundbestimmung der Theorie liegt, ergeben sich fast alle Fragen, die Thomas aufstellt, was sich daraus nicht ableiten lässt, hat er aus der kirchlichen Ueberlieferung genommen und äusserlich angelehnt, nicht in die Theorie wirklich eingearbeitet. Um aber in die Reihe der Fragen eine Sachordnung zu bringen, betrachten wir zuerst diejenigen, welche das Verhalten der Propheten an sich selbst, dann das zur Offenbarungsquelle zum Gegenstande haben, endlich die, welche sich mit seinem Verhalten zur geoffenbarten Lehre beschäftigen.

Das Verhalten des Propheten an sich bestimmen die Fragen [1] Utrum ad prophetiam requiratur naturalis dispositio und Utrum requiratur bonitas morum Quaest. 172, 3, 4. Beide Fragen verneint Thomas im Gegensatze zu Maimonides, der durch ihre Bejahung die Prophetie einem natürlichen Processe möglichst anzunähern strebt, wobei übrigens Thomas historisch im bessern Rechte, wenigstens für die zweite Frage ist. Die Fragstellung selbst ruht aber auf der psychologischen Theorie des Maimonides und wäre bei Thomas nicht zu erklären ohne dieselbe. Der Grund, mit dem Thomas die Verneinung des ersten Satzes stützt, ist nichts als die göttliche Allmacht, aber damit beweist er zuviel, und er setzt dieselbe reelle Disposition dennoch voraus, die er eben als unnöthig geläugnet hat, wie der Leser aus seiner Deduction erkennen wird, die so verläuft: Prophetia est ex inspiratione . . . Deus, quia est causa universalis in agendo non praeexigit materiam nec aliquam materiae dispositionem in corporalibus affectibus sed simul potest et materiam et dispositionem et formam inducere. Ita etiam in effectibus spiritualibus non praeexigit aliquam dispositionem, sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requiritur secundum ordinem naturae. Hier ist also eine Disposition nach der Ordnung der Natur entschieden als nothwendig zugestanden, nur soll sie

1) Ich übergehe dabei weitere Fragen, die unter diesen Gesichtspunkt fallen, wie die nach der alienatio a sensibus, nach der cognitio eorum, quae prophetantur Quaest. 173, 3, 4, um nicht allzusehr in's Einzelne zu gehen.

nicht dauernd am Propheten haften müssen, sondern für den einzelnen Fall geschaffen werden können. In Wahrheit erfordert demnach Thomas die Disposition, und lässt obendrein die anerschaffne Disposition zu, wenn er schliesslich sagt: Et ulterius posset (Deus) etiam simul per creationem producere ipsum subjectum, ut scilicet animum in ipsa sui creatione *disponeret* ad prophetiam et daret ei gratiam prophetalem. Der Einfluss der maimonideischen Lehre ist so mächtig, dass er sich trotz seiner Absicht derselben nicht entziehen kann. Darum behauptet er auch mit Maimonides das Negative, dass eine Indispositio die prophetische Offenbarung verhindern könne, sicut impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem passionem vel irae vel concupiscentiae, qualis est in coitu, vel per quamcunque aliam passionem. Dies stimmt mit der Bemerkung in More II, 36, dass die Sinne des Propheten nicht in animalischen Dingen befangen und der Befriedigung des Essens, Trinkens, Beiwohnens, kurz des von Aristoteles (Ethic. Nicomach. III, 10 = 13) als schmachvoll bezeichneten körperlichen Gefühles oder Tastsinns ergeben sei.

Dies führt uns zur Frage nach der morum bonitas bei den Propheten, in der sich Thomas abermals schwankend zeigt, wenn er lehrt, dass Moralität eigentlich für die Prophetie nicht erfordert werde, weil sie zur cognitio gehöre, dass aber umgekehrt die malitia morum ein Hinderniss bilde, denn zur Prophetie sei maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem erforderlich. Das ist wohl nach Maimonides, nicht aber nach Thomas richtig, der unter dem Drucke der ältern kirchlichen Vorstellung von der Idee nicht völlig loskommt, dass der Prophet sich passiv verhalte.

Die Betrachtung über das Verhalten der Propheten zu der Offenbarungsquelle wird in den Fragen angestellt: Utrum prophetia sit a Deo mediantibus angelis und utrum aliqua prophetia sit in daemonibus Quaest. 172, 2, 5.

Dass Engel die Prophetie vermitteln, wird aus Dionys dem Areopagiten erwiesen, der Caelest. hierarch. 4 sage: Divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias caelestes virtutes. Man beachte aber dabei die Worte, die Engel werden mit den caelestes virtutes gleichgestellt. Die Mittheilung unbekannter Dinge durch Dämonen wird in völlig erzwungner Weise biblisch abgeleitet, sie ist nicht schlechthin Prophetie, sondern ihre Träger werden prophetae falsi oder proph. idolorum genannt. Dass diese Mittheilungen theilweise richtig sein können, ist oben S. 345 bemerkt. Engel und Dämonen also enthüllen und belehren, aber was sind sie für Thomas? Die Frage beantwortete sein

Tractat De substantiis separat. Cap. 17: Die Substantiae separatae sind ihm Angeli und Daemones. Hier finden wir die Substantiae separatae und die virtutes caelestes, die im neuen Testamente und bei Dionys doch nur Engel, aber nicht kosmische intellectuelle Potenzen wie die Substantiae separatae sind, identisch, der biblische Ausdruck dafür ist Engel und Dämonen.[1] — Wenn man nun bedenkt, dass die substantiae separatae im philosophischen Systeme der Zeit die Geister der Sphären und unter diesen den Geist der Mondsphäre bedeuten, welcher letztere der Intellectus activus ist, so besagt die Lehre des Thomas von den Engeln dasselbe, was die maimonideische vom Intellectus activus. Der biblische Schein, der durch die Dämonen noch verstärkt wird, deckt einen scholastischen Peripatetiker. Dass aber auch Maimonides unter den Intelligentiae separatae Engel verstand, ist oben bemerkt.[2] Nun belehrt uns Munck in den unten angeführten Noten, dass Thomas' Zeitgenosse, Albertus,[3] diese Lehre (übrigens unrichtig, denn auch Araber haben sie,) als besondere Lehre der jüdischen Philosophen ansah und als falsch bezeichnet, wir werden daher nach den bisher sicher erwiesnen Benutzungen des More durch Thomas auch hier eine Entlehnung annehmen dürfen, die lahme Begründung aus Dionys beweist nicht dagegen. Eine Entlehnung aus andrer Quelle ist zwar nicht absolut ausgeschlossen, aber bei der sonstigen Benutzung gerade des zweiten Theiles des More, der die Lehre darstellt, nicht wahrscheinlich.

Unter die Rubrik des Verhaltens der Propheten zur Offenbarungsquelle gehört auch die Frage, ob sie die essentia divina sehen, Quaest. 173, 1, die Thomas verneint, wobei er sich in Betreff des Ausdrucks speculum und speculum aeternitatis, wie wir S. 347 gesehen haben, in Unklarheiten verliert. Seine Ausdrücke: in quibusdam similitudinibus quasi in quodam speculo per illustrationem divini luminis intuentur, sind gemischt aus einer Anführung aus Dionysius, der einen weisen Theologen diejenige Vision für göttlich erklären lässt, quae fit per similitudinem rerum forma corporali carentium und aus dem oben S. 282 als jüdisch nachgewiesnen Bilde vom Spiegel. Findet sich dies letztere nun bei Maimonides nicht, so ruft doch die Ausdrucksweise, dass die Propheten die essentia nicht sehen, sondern similitudines, die

1) More II, 6: הו יקול עקול מפארקה ונחן נקול מלאכים, d. i. Aristoteles sagt Intelligentiae separatae, wir sagen Engel.

2) Um hier nicht zu ausführlich zu werden, verweisen wir auf Munck's Uebersetzung des More und auf die Noten II, S. 57 f., 67, 91; III, 352.

3) In de causis et processu universitatis lib. I. Tract. IV. Cap. 8. Opp. V. S. 563[a]. Vgl. Thomas Quaest. disputat. IX De scientia angelorum.

Erklärung der Ezechielvision bei Maimonides in's Gedächtniss, die dieser III, 6 der jesajanischen Vision für völlig gleich erklärt.[1] Am Schlusse der Ezechielauslegung sagt Maimonides: Der Prophet nennt was er sieht Ezech. 1, 28 visio similitudinis gloriae Domini, nun ist aber die gloria Domini nicht der Herr selbst, wie wir öfter erklärt haben. Alles aber was in dieser Ezechielvision per similitudinem dargestellt ist (مُثِّلَ) das ist nur die Gloria Domini, die Merkaba (der Wagen) nicht der Rokeb (der auf dem Wagen Fahrende S. 270), denn Gott selbst wird nicht per similitudinem dargestellt. III, 7 Schluss. Noch bestimmter erklärt Maimonides I, 54 und 64, dass kein Mensch, also auch kein Prophet die essentia divina wahrnehmen kann, dem Moses sind nur die Eigenschaften (צפאת), welche die göttlichen Handlungen sind, geoffenbart, das Wesen (דאת) konnte er nicht begreifen.

Endlich mit dem Verhalten des Propheten zu den von ihm empfangnen und mitgetheilten Offenbarungen beschäftigen sich die Fragen utrum propheta discernat ea, quae divinitus percipit, ab his, quae proprio spiritu videt, — utrum prophetiae possit subesse falsum, — utrum prophetia semper sit cum cognitione eorum quae prophetantur. Quaest. 171, 5, 6 und 173, 4.

Wir haben oben gesehen, dass nach Thomas die Propheten über die Grenzen des natürlichen Wissens und der Offenbarung schwanken, dass aber der Geist Irrthümer rasch berichtigt. Hieraus folgt, dass die Prophetie nichts Falsches enthalten kann, zugleich aber wird dies Wissen der Propheten dadurch beschränkt, dass behauptet wird, sie müssten nicht nothwendig alles verstehen was sie verkündigen. Hiernach ist die Prophetie als Gesammtoffenbarung unfehlbar, der einzelne Prophet aber sowohl momentan irrthumsfähig, als auch dauernd für die wahre Bedeutung einzelner Weissagungen verschlossen. Obwohl nun Maimonides diese Fragen nicht im Zusammenhange so behandelt hat, dass man ihn mit Thomas in gleicher Weise confrontieren kann, wie in Betreff der eilf Stufen der imaginaria visio, so lässt sich sein Einfluss doch auch hier darthun, und dabei zugleich erweisen, dass Thomas auch den dritten

1) Dies um somehr als die Frage darnach, ob Propheten die essentia sehen, die bei Thomas und nach ihm bei Lyra mit der Stelle der Glossa zu Jes. 38 verknüpft ist, mit dieser Stelle eigentlich gar nichts zu schaffen hat. Denn was ist für eine wirkliche Beziehung zwischen den Worten der Glossa: Prophetae in ipso libro praescientiae Dei, in quo omnia scripta sunt, legere possunt und zwischen dem Schauen der Essentia Dei für ein richtiger Coincidenzpunkt? Thomas folgt dem Maimonides, Lyra copiert Thomas.

Theil des More, dann also sicher das ganze Werk, stndiert hat. Dies ergibt sich aus der Art, wie er die Sicherheit der Ueberzeugung von der Wahrheit der Offenbarung aus der Geschichte Abrahams Quaest. 171, 5 nachweist: Et signum propheticae certitudinis accipere possumus ex hoc, quod Abraham admonitus in prophetica visione se praeparavit ad filium unigenitum immolandum, quod nullatenus fecisset, nisi de divina revelatione fuisset certissimus. Die Betrachtung stammt aus More III, 24 wo es heisst: Die zweite Idee (welche die Geschichte von der Opferung Isaac's enthält) ist die, uns von der Ueberzeugungssicherheit (תחקיק) der Propheten Kunde zu geben, wenn sie von Gott eine Offenbarung empfangen, damit Niemand meine, dass, weil sie im Traume und in der Vision durch Vermittelung der Phantasie erfolge, das Gehörte oder sinnbildlich Dargestellte nicht sicher, oder dass irgend ein Irrthum (והם) beigemischt sei. (Die Erzählung) will uns belehren, dass Alles, was der Prophet in der prophetischen Vision sieht, für ihn eine unanfechtbare Wahrheit ist, an der er nichts bezweifelt, und dass er sie ebenso beurtheilt wie alle realen Dinge, die mit den Sinnen oder dem Verstande wahrgenommen werden. Den Beweis liefert, dass Abraham sich beeilt seinem eingebornen Sohn, den er liebte, zu opfern, wie es ihm befohlen war, und dass dieser Befehl im Traume oder in der Vision erfolgte. Wäre der prophetische Traum für die Propheten undeutlich gewesen, oder hätten sie Zweifel über das gehegt, was sie in der prophetischen Vision wahrnahmen, warum hätten sie sich beeilt das zu thun, was der Natur widerstrebt? Auch Abraham würde bei eintretendem Zweifel dies Furchtbare nicht gethan haben. III, p. נד und 194. — Thomas' Worte sind ein präciser Auszug dieser Stelle.

Ueber das Grenzgebiet, von dem der Prophet nicht weiss, ob es Offenbarung ist oder nicht, redet meines Wissens Maimonides nicht, Thomas aber verwickelt sich in die oben S. 349 vorgeführte Unklarheit, zu der er durch Rücksicht auf die christliche Prophetenauslegung bestimmt worden ist. Diese hat zur Voraussetzung, dass Aussprüche des alten Testamentes zunächst unverstanden blieben und erst durch die Erfüllung erklärt werden, ihr ist der Zweck der Prophetie die Kirche, während Maimonides die Ueberwachung und den Schutz des mosaischen Gesetzes als solchen bezeichnet, More II, 39. Daher lässt Thomas die Möglichkeit offen, dass die Propheten den Inhalt ihrer Weissagung nicht verstanden: Non oportet, prophetas quaecunque praedicunt cognoscere. Q. 173, 3. Der Bibelbeweis hierfür fehlt aber, denn was er beibringt ist falsch und ungenau gedacht. Die Kriegsknechte, welche Jesu Kleider, vom Geiste getrieben, theilten, so bemerkt er, hätten nicht gewusst,

was das bedeute; statt dessen wäre zu beweisen gewesen, dass David Ps. 22 nicht gewusst habe, was seine Worte besagten, denn dieser war der Prophet, nicht jene Kriegsleute. Besser ist die Herbeiziehung des Caiphas Joh. 11, 51, aber auch dieser ist kein eigentlicher Prophet.

Maimonides hingegen kann bei seiner Theorie nicht zulassen, dass die Propheten ihre eignen Visionen und Worte nicht verstanden hätten, und Thomas wird bald gezwungen den Geist zu Hülfe zu rufen, der den momentanen Irrthum beseitigt, vgl. S. 342, wogegen Maimonides die Kriterien aufstellt, an welchen man die wahren Propheten von den falschen unterscheidet, II, 40, und welche wesentlich in ihrem moralischen Verhalten bestehen, dessen Werth Thomas ignoriert und nur negativ einflussreich sein lässt.

Wir haben hiermit nicht nur allgemeine Gedankenähnlichkeit zwischen Thomas und Maimonides in der Lehre von der Prophetie, sondern directe Entlehnungen nachgewiesen, die der erstere nicht immer glücklich in das Geäder seines Systems hineingearbeitet hat. Was von der Vorstufe der Prophetie und von dieser selbst gilt, das muss auch von der besondern Stufe, die allein dem Moses zukommt, gesagt werden, Thomas Lehre über die Prophetie des Moses ist aus Maimonides entlehnt. Der Beweis ist leicht geliefert; in den oben S. 355 vorgeführten Stufen der Prophetie lassen beide die Stufe des Moses fort und Thomas stellt Q. 174, 2 den Canon auf, dass die Prophetie, die die übernatürliche Wahrheit nach der intellectuellen Wahrheit schaut, höher steht als diejenige, welche sie nur vermöge der Phantasie in körperlichen Bildern schaut. Mit diesem Canon soll Moses aus der Reihe der übrigen Prophetie ausgeschlossen werden, welche sich nach der imaginaria visio abstuft, 174, 3, worauf 174, 4 von Moses gesagt wird: Moyses fuit omnibus prophetis veteris testamenti simpliciter major, quamquam quantum ad aliquid, aliquis alius prophetarum fuerit major. Die Begründung ist vierfach, einmal in Betreff der visio intellectualis, weil er Gottes essentia in der Verzückung wirklich gesehen hat; zweitens sodann in Betreff der visio imaginaria, weil er diese willkürlich zur Verfügung hatte und zwar auf der höchsten Stufe derselben, auf der er den Redner in der Gestalt Gottes sieht und dies im Wachen sowohl, als im Schlafe; weiter drittens in Betreff seines Verkündigungskreises, weil er ex persona Dei zum ganzen Volke sprach und ein neues Gesetz vorlegte, wogegen die spätern Propheten nur auf die Beobachtung desselben drangen; endlich viertens in Betreff der Wunder, die er an dem ganzen Volke der Feinde (der Aegypter) gethan, diese nämlich geben die feste con-

firmatio. Alles dies wird begründet mit Deutr. 34, 10—11. — Die Erwähnung der Wunder als Bestätigung ist, weil mit Nichts in der Theorie des Prophetismus motiviert, die nie von Wundern redet, im höchsten Maasse auffallend.

Was hier gesagt wird, ist aus More II, 35, 39 kurz zusammen gezogen, ja es ist sogar möglich, dass dabei dem Thomas der Mischnacommentar des Maimonides zu Sanhedrin XI oder sein Mischne Thora Tract. Jesode ha Thora VII. § 6 durch irgend eine Vermittlung bekannt geworden ist. Hier zählt Maimonides die Besonderheiten der Mosesprophetie so auf: 1. Gott redete zu ihm ohne Vermittler, 2. er hatte seine Eingebungen im wachen Zustande, 3. er war frei von ecstatischen Anfällen, 4. er konnte jederzeit freiwillig, Thomas sagt ad nutum, die Offenbarung herbeirufen. Es ist deutlich, dass der zweite, dritte und vierte Gedanke im zweiten Argumente des Thomas enthalten ist, während der erste mit dem ersten des Thomas zusammenfällt. In More II, 35 wird nun noch beigefügt, dass die früheren Propheten, die Patriarchen nach Exod. 6, 3, Gottes wahren Namen Jahve nicht gekannt haben, und dass von den spätern keiner Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen hat Deut. 34, 10, und dies ist im ersten Satze des Thomas enthalten. — Maimonides fährt dann fort die Wunder des Moses zu besprechen und behauptet nach derselben Stelle des Deuteronomium's, dass nur er öffentlich vor Freund und F e i n d Wunder gethan habe.[1] Hier haben wir den vierten Punkt des Thomas, der aus seiner Theorie sich durchaus nicht ergibt, während bei Maimonides die Betonung desselben ganz natürlich folgt. Dieser nimmt, wie nach ihm Thomas, nur letzterer viel undeutlicher und weniger präcis, für Moses eine Ausnahmestellung in Anspruch, und begründet diese durch seine einzigartige Wahrnehmung wie durch sein einzigartiges Thun (die Wunder auch vor den Feinden), und darum berührt er seine Wunder; diese Ableitung ist ihm eigenthümlich, Thomas entlehnt ihm nur die positiv aufgestellten Unterschiede und zeigt dadurch, dass er das letzte Kriterium nicht ableitet nnd ableiten kann, dass er es äusserlich entlehnt hat.

Wir haben so Thomas' ersten, zweiten und vierten Grund als ursprünglich maimonideisch nachgewiesen, auch der dritte ist es. Das Argument lautet bei Thomas: Tertio quantum ad denunciationem: quia

1) More II, 35 בין אלכתאב פיה . . . אנה לא יקום נבי אבדא יעמל איאת באלאשהאר אמאם אלמואלף לה ואלמכאלף עליה כמא צנע משה d. h. scriptura de eo docet, quod non surget unquam propheta, qui faciet miracula publice c o r a m a m i c o e j u s e t a d v e r s a r i o e j u s. Fol. עז[a] ed. Munck.

loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei, quasi de novo legem proponens, alii vero prophetae loquebantur ad populum in persona Dei, quasi inducentes ad observantiam legis Moysi secundum illud Maleachi 4, 4 Mementote legis Moysi servi mei. Wir stellen daneben einfach Stücke aus More II, 39: Aus der einzigartigen Wahrnehmung des Göttlichen, die Mose hatte, folgt die Berufung zum Gesetze, und zwar so, dass vor der Berufung zum Gesetze durch Moses keine andre ähnliche, so viel wir wissen, vorausgegangen ist von Adam bis auf ihn, und dass nach ihm keine ähnliche durch irgend einen von unsern Propheten erfolgt ist.[1] Hier finden wir die Vorlegung des Gesetzes quasi de novo, denn Abraham gab auch ein Gesetz der Beschneidung, wie Maimonides weiter ausführt, das aber vom mosaischen verschieden ist. Wenn nun Moses ex persona Dei nach Thomas redet, so hat er dies nicht begründet, Maimonides aber gibt die Begründung: Was Moses betrifft, so weisst du, was ihm gesagt ist und was er gesagt hat, und was das ganze Volk zu ihm sagte: Heute haben wir gesehen, dass Gott mit einem Menschen, der lebendig geblieben ist, geredet hat Deutr. 5, 24. Von den spätern Propheten kennst du den Text aller Erzählungen über sie, und weisst, dass sie Mahner gewesen sind für die Menschen, welche sie zum Gesetze Mosis gerufen haben, indem sie die Widerspänstigen bedrohten und denen, die auf seiner Befolgung beharrten, Verheissungen machten.[2]

Die Stelle Deutr. 5, 24 begründet das ex persona Dei loqui, die weitere Bemerkung über den Mahnberuf der Propheten, das inducere ad observantiam legis Moysi; — für Thomas bleibt als eigenthümlich nur die Herbeiziehung von Mal. 4, 4 Vulg. = 3, 22 Hebr.

Die ganze Theorie des Prophetismus bei Thomas erweist sich so als auf Maimonides begründet, in den Einzelnheiten wie in dem Grundgedanken der Parallelisierung der Prophetie mit der gewönlichen menschlichen Erkenntniss, Thomas hat die fundamentalen Abschnitte des More

1) More II, 39 fol. פג[b] עך דלך אלאדראך וחדה לזמת אלדעוה אלי אלשריעה: ודלך אן הדה דעוה משה רבנו לנא לם תתקדם מתלהא לאחד ממן עלמנאה מן אדם אליה ולא תאכרת בעדה דעוה מתלהא לאחד מן אנביאינא.

2) Text: ואמא משה פקד עלמת מא קיל לה ומא קאל וקול אלכאפה לה היום הזה ראינו כי ידבר אלהים וגו׳ אמא כל נבי מנא תאכר בעד משה רבנו פקד עלמת נץ קצצהם כלהא וכונהם במנזלת אלועאט ללנאס דאעין לשריעה משה יתואעדון אלראגב ענהא ויועדון מן אסתקאם פי תבעהא:

über die Prophetie vollständig in seine Summa hineingearbeitet und nur da geändert, wo er dies mit Rücksicht auf das kirchliche Dogma absolut thun musste, wie in der Lehre vom heiligen Geiste. Dies eingehend zu beweisen erschien uns um so nothwendiger, als die neuste, sehr umfangreiche Darstellung des Thomas von Werner (Der heilige Thomas von Aquin, Regensburg 1858—59, 3 Bände) von diesem Verhältniss nichts ahnen lässt und sich mit ganz äusserlichen Notizen begnügt. I, 579, 35. Dagegen ist von Saisset in der Revue des deux mondes, 1862, Janv. 15 das nahe Verhältniss beider im Allgemeinen erkannt und behauptet. Auch Jourdain La philosophie de St. Thomas, Paris 1858, geht auf diese Details nicht ein.

Die thomistische Umarbeitung schlägt übrigens dabei nicht zum Vortheile der Theorie aus, denn die ungelenke Form, den Gegenstand in Quaestionen auseinanderzureissen, lässt den bei Maimonides so grossartigen systematischen Zusammenhang und die allein schon in der Reihenfolge der Untersuchungen liegende feine psychologische Motivierung gänzlich fallen und erschwert damit das tiefere Verständniss so wie die wahre Schätzung dieser ältesten umfassenden und geistvollen Lehre von der Prophetie. Endlich aber erregt es geschichtliche Betrachtungen betrübendster Art, wenn man sieht, wie der Dominikaner und kirchliche Hauptdogmatiker ein Werk ausbeutet, ohne es zu nennen, das seine Ordensbrüder gleichzeitig in Paris öffentlich verbrennen lassen, während der hervorragendste Theil seines Inhaltes zur Ordensdogmatik gestempelt wurde. Wir haben vor Augen die verdeckte Ausnutzung und schmähliche Misshandlung einer Leistung, deren Tragweite so bedeutend war, dass auch ihre Gegner sich ihrem Einflusse nicht zu entziehen vermochten.

XI. Albertus Magnus und Pseudo-Haymo mehr philosophisch als exegetisch von den Auslegern des frühern christlichen Mittelalters verschieden.

Nach der ganzen vorstehenden Untersuchung wird der Leser zu der Ueberzeugung gekommen sein, dass entsprechend der allgemeinen Zeittendenz das Einströmen jüdischer Gedanken in die christliche Theologie nicht zuerst auf dem exegetischen, sondern auf dem religionsphilosophischen und speculativen Gebiete Statt gefunden hat. Thomas philosophische Entlehnungen gehen der exegetischen Thätigkeit des Lyra um

mehr denn sechzig Jahre voraus, und Lyra ist bereits in der Lage jüdische Theoreme, die Thomas verfochten hat, auf Grund seines kirchlichen Bewusstseins abzulehnen, denn das ist die wahre Bedeutung des Streites darüber, ob David oder Moses der höhere Prophet sei, den wir oben als eine kirchliche Reaction gegen einen jüdischen Lehrtropus bezeichnet haben. Vgl. S. 340. Wie sehr die Exegese hinter der systematischen Theologie zurückblieb, dass sehen wir endlich auch noch an Thomas' Zeitgenossen, Albertus magnus († 1280) nach beiden Seiten hin, nach der philosophischen wie nach der exegetischen. Philosophisch allen Einflüssen der in seiner Zeit mächtigen Strömungen vermöge seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit offen und daher mit der arabischen und jüdischen Philosophie vertraut, beharrt er als Exeget auf dem alten Standpunkt und operiert unbefangen mit dem allegorischen Sinne, den zu verlassen er freilich bei den Arabern und Juden, wie wir S. 256 f. gesehen, keine Ursache finden konnte.

Von den Beziehungen Alberts zu den Juden und in's Besondre zur Prophetentheorie des Maimonides brauchen wir hier nicht weiter zu reden, da Joel in seiner Untersuchung über das Verhältniss Alberts des Grossen zu Maimonides (Breslau 1863) vollkommen nachgewiesen hat, wie viel der Scholastiker dem Juden entlehnt hat.[1] Aber bemerkenswerth ist dabei die ganz verschiedne Art der Benutzung bei Albert und bei Thomas; letzterer verarbeitet maimonideische Gedanken in sein theologisches Lehrgebäude, als integrierenden Bestandtheil, Albert dagegen benutzt Maimonides nur zur Erläuterung der natürlichen Divination und setzt seine Bemerkungen in eine Abhandlung de somno et vigilia, wobei er ausdrücklich bemerkt, dass er die Prophetie meine, die den Vorahnungen des Socrates entspreche, von der Prophetie aber, die die Theologen meinen, nicht handeln wolle, weil diese aus physischen Gründen nicht erklärt werden könne. Indem wir also diese philosophischen Beziehungen Albert's bei Seite lassen, characterisieren wir ihn nur als Exegeten. Sein Joelcommentar mag den Stoff liefern. Die Methode ist, abgesehen von dem unvermeidlichen Formalismus der Distinctionen, die die Worte des Textse paraphrastisch in die Erklärung einspinnende. Mit der Umschreibung verbinden sich vielfache Schriftbelege

1) Sighart Leben des Albertus Magnus, Regensburg 1857, hält sich an der Oberfläche und gibt von den wissenschaftlichen Zusammenhängen nur eine sehr ungenügende Vorstellung. Das Bild von Albert's Pallium und Stuhl verhilft uns zu keiner Einsicht, so wenig als das Käppchen oder die Zucchetta des Thomas, die mir in Orvieto ein freundlicher Dominicaner zu zeigen bereit war.

und kurze Excurse, in denen die verschiedenartigsten Dinge besprochen werden, und in denen die Zeitphilosophie, sowie die Theorie des Prophetismus nach Maimonides zum Ausdrucke kommt. Practisch bildet der sensus litteralis das erste und hauptsächlichste Object der Auslegung, neben dessen Erklärung die Tropologie nicht als gleichberechtigtes und regelmässig durchgeführtes Element auftritt, obwohl tropologische Deutungen nicht vermieden werden. Es macht sich entschieden ein Zug zur Einheit des Sinnes fühlbar, sofern die littera immer zuerst gedeutet wird, die Commentare sind nüchtern und verhältnissmässig gut, aber ihre Schwäche besteht bei dem compilatorischen Charakter in der noch zu grossen Connivenz gegen die ältern Methoden, die wir bei den Gelehrten des zwölften Jahrhunderts gefunden haben, und entsprechend in der Abhängigkeit, in der er zu der Glossa ordinaria verharrt. Indem wir aus Albert's Commentare die Erklärungen zu denselben Stellen ausheben, für die wir S. 191 die Bemerkungen der ältern christlichen Ausleger des Mittelalters vorgeführt haben, lassen wir Albert gleichzeitig in seinem Verhältniss zu diesen Vorgängern wie in seiner besondern Eigenthümlichkeit sich selbst charakterisieren, die wir eben kurz bezeichnet haben.

Joel 1, 1 Prophetia haec primo in tres partes dividitur, scilicet in titulum, excitationem ad auditum et prophetiae contextum. Titulus est iste *Verbum Domini*, quod ideo dicitur verbum singulariter, quia cum sit unicum et increatum, secundum quod in Deo est, tamen ratio et causa et forma multorum est verborum, quibus scilicet secundum diversos effectus exprimitur, de qua unitate dicitur Job 33 Semel loquitur Deus et secundo idipsum non repetit. *Quod factum est*, Glossa: non quantum ad se, sicut in praecedentibus dictum est, eo quod factio non ponitur circa verbum, et ideo addit *ad Joel* ut in anima Prophetae factio per inspirationem esse intelligatur. Et subdit de parente *filium Phatuel,* ut sicut carnaliter ita spiritualiter a tanto patre descendisse sciatur. Eccl. 44 Cum semine ipsorum permanent bona. Zum Verständniss des Schlusses erinnere ich an die jüdische Theorie, dass die Väter der Propheten, wenn ihre Namen genannt werden, gleichfalls Propheten gewesen sein sollen. Daher sagt Albert a tanto patre.

So weit reicht der titulus, die excitatio ad auditum folgt nun, und der prophetiae contextus beginnt mit Residuum erucae. Hier commentiert er nun ganz kurz und theilt sein eignes Verständniss des Sinnes nicht mit, erst gelegentlich des Nördlings, qui ab Aquilone est, äussert sich dies, er versteht darunter mit Hieronymus den Sanherib. Er theilt die Prophetie ein: Primo enim describit poenae magnitudinem et quia metaphorice locutus est secundo describit metaphorae explicatio-

nem ibi Gens enim ascendet. Nun sollte man doch zu 1, 7 gens ascendet erwarten, dass er angebe, welche gens oder gentes der Prophet meine, aber Albert schweigt und setzt die einfache paraphrastische Erklärung fort. Seine Auslegung verläuft daher unter Anführung einiger Parallelstellen so:

Residuum erucae, scilicet quod eruca non comedit, *comedit locusta.* Jes. 14 Subter te sternetur tinea et operimentum erunt vermes. Exod. 10 Ecce ego inducam cras locustas in fines tuos etc. *Residuum locustae comedit bruchus.* Ps. 104 venit locusta et bruchus cujus non erat numerus, *et residuum bruchi comedit rubigo.* Ps. 77 Dedit aerugini fructus eorum et labores eorum locustae. Aerugo et rubigo pro eodem hic sumuntur. Jacob. 5 Divitiae vestrae aeruginaverunt etc. Nun führt er ohne Urtheil zu geben an: Haec quatuor exponens Hieronymus litteraliter dicit: Per erucam Assyrii, Caldaei et Babylonii significantur etc. Dicit etiam Hieronymus, quod Hebraei dicunt, quod ante captivitatem his quatuor plagis ad litteram Judaea vastata fuerit. Gregorius explanat moraliter (folgen die vier Leidenschaften libido, vana gloria etc.) Hieronymus moraliter sic exponit (folgt die Deutung von tristitia, gaudium, timor, spes) Adhuc Gregorius aliam ponit, expositionem sic dicens: Ego reor erucam esse incipientem in animo passionem, . . . locusta quae avolat . . . significat opus instabile, . . . bruchus qui insidet consuetudinem . . . rubigo, quae omnia consumit, desperationem. Von einer principiellen Stellung gegenüber diesem multiplex sensus ist keine Spur vorhanden. Nur die exegetische Praxis zieht den Erklärer zur littera, er nennt aber des Hieronymus Deutung der Symbole selbst schon wieder litteralis, und ist dann mit symbolischen Auslegungen bei der Hand, wo sie gar nicht hingehören. Z. B. *Posuit vineam in desertum* Vinea Domini domus Israel est, unde animae fideles germinantes spiritualia gaudia vineae dicuntur etc. *Et ficum meum decorticavit* ficus stipitem virtutum significat, qui est caritas u. dgl. m.

Weiter betrachten wir die Pfingstelle, wo nachdem ein Breites über *effundam* gesagt ist, fortgefahren wird: *Spiritum*, qui principium vitae est et princip. illuminationis et princip. operis, et sic operatur vitam in gratia, illuminationen in revelatione et virtutem in opere. Es folgen biblische Belege, dann heisst es: Hac omnia operatur unus atque idem spiritus. Et attende quod non dicit de spiritu,[1] quia quod

1) Diese so zunächst unverständlicher Aesserung enthält eine Reflexion über die Septuaginta, welche hier ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου bietet. Auch sonst

ex parte est, imperfectum est. Tria sunt autem in quibus Sp. datur perfecte, scilicet ad sanctificatoris inhabitationem et ad sanctitatis demonstrationem, primum facit Sp. per se ipsum, secundum per gratiam gratum facientem, tertium per gratiam gratis datam etc. . . . *meum* divinum scilicet, qui vos ad me convertet et reducet u. s. w. immer dogmatisierend. Von der Beziehung auf das Pfingstfest steht kein Wort in dem Commentare, Act. 2 wird zwar angeführt, aber ohne irgend eine Betonung, in folgendem Zusammenhange: *Super omnem carnem*, caro secundum philosophum sola susceptibilis est spiritus ad manifestandam vitam. Plantae enim vivunt vita occulta, unde caro hic per synecdochen ponitur pro homine, in quo homine, omni modo manifestatur spiritus. Glossa inducit Jes. 40 Videbit omnis caro salutare Dei nostri etc. significat, quod sine distinctione personarum Judaei et Graeci omni carni datur Spiritus Act. 10 cecidit Spiritus etc. Sap. 1 Spiritus Domini replevit orbem terrarum etc. Act. 2 Repleti sunt omnes Spiritu sancto Ps. 18 Nec est qui se abscondat a calore ejus etc.

Aus dem Folgenden hebe ich zum Beweise, wie geläufig dem Albertus die Theorie des Maimonides ist, noch hervor: *Senes vestri somniabunt* . . . hi somnia somniabunt non secundum quod somnium est oculorum et sensuum clausio ad exteriora, ut interius percipiatur revelans Spir. (Bibelbelege) Revelatio autem somnium dicitur, quia sicut somnium aliquando visio intellectualis et aliquando ostensio imaginum corporalium dicitur, ita Sp. revelat se quandoque in intellectuali aliquando in imaginaria visione. Et sic duobus modis etiam docentur divina, aliquando enim traduntur explicite . . . aliquando per figuras, sicut in parabolis etc. Nachdem dann über die Zeichen am Himmel geredet ist, schliesst Albert: *Quia in monte Sion*, in eminentia speculativae vitae, *et in Jerusalem*, in pace activae vitae, *erit salvatio* etc.

Vom Thal Josaphat heisst es: *Congregabo* corporali scilicet congregatione, non in unum cor et in unam animam *omnes gentes*, gentiliter viventes etc. *et deducam eos* i. e. de statu pristino divitiarum, deliciarum et honorum deponam etc. *in vallem Josaphat*, quod judicium Domini interpretatur, vallis autem depressionem signat qua etiam coacti humiliabuntur sub judicio Domini. Von topographischer Deutung ist nicht die Rede, er lehnt diese sogar mit sichtlicher Benutzung von Hugo oder Rupert, vgl. S. 203, deutlich ab, wenn er zu 3, 16 bemerkt: Haec omnia Judaei et nostri Judaizantes exponunt de aurea Jerusalem,

citiert Albert diese Uebersetzung, ob aber noch Hieronymus Commentare oder nach dem Originale, weiss ich nicht.

contra quam Gog et Magog et aliae gentes venient . . . ut corruant coram aurea Jerusalem [1] in valle Josaphat, quae parum distat a Jerusalem: quae expositio, quia (ed. Jammy hat quam) falsa est et probari non potest per scripturam, a nobis refutatur.

Das *erumpite* 3, 11, wird de sepulchris scilicet divina virtute resurgentes Ezech. 37 erklärt, wobei Albert den Zusammenhang ganz fallen lässt.

Endlich 3, 17—21 *Et scietis* tunc, supple o electi, *quia ego Dominus Deus vester* experimento scilicet gratiae et gloriae . . . *habitans in Sion* hoc est in eminentia contemplationis speculativae in monte sancto meo h. e. in eminentia virtutis activae etc.

Zu 3, 18 et erit Jerusalem sancta bekommen wir wieder eine Distinction: tangit consolationem Sanctorum primo quidem in separatione bonorum a malis, secundo in consolatione bonorum, tertio in depressione inimicorum, quarto in perpetuitate Sanctorum. *Et erit Jer. sancta* emendatis scilicet peccatoribus. Aber welches Jerusalem denn? Das irdische oder das himmlische? darauf erfolgt keine Antwort, man muss es aus dem Folgenden schliessen, wo es heisst: *Et erit in die illo* claritatis et gloriae sempiternae, *stillabunt montes dulcedinem.* Montes dicuntur vertices trium personarum in sancta Trinitate (!) vel etiam vertices Apostolorum in gratia etc. *Et colles* h. e. vertices Angelorum et Sanctorum ad Angelos assumptorum, *fluent lacte* in veritate candidae et puritate dulcissimae doctrinae humanitatis Christi, quam per illuminationem omnium ingerunt.

In diesem Style geht es fort, bis wir hören *Aegyptus in desolationem erit*, Aegyptus moeror vel tenebrae, spiritualia peccata signat ... *et Idumaea*, quae sanguinea interpretatur, et carnalia peccata significat, *in desertum perditionis* supple erit, ubi scilicet nec Deus nec Sancti de caetero habitabunt. Hier geht die Deutung aber allzusehr aus den Fugen, Albert nämlich fährt ruhig fort: Et subjungit causam: *pro eo quod inique egerint in filios* h. e. contra filios *Judae* confitentes scilicet et glorificantes Deum, *et effuderint sanguinem innocentem in terra sua*, martyrum scilicet, quos vel malo exemplo vel gladio vel subtractione necessariorum interimunt. Sonach hätte Joel gesagt: die geistigen und fleischlichen Sünden werden nicht weiter von Gott und den Heiligen bewohnt, weil sie die Märtyrer durch böses Beispiel, Schwert und Hunger tödten! Wenn dann Judaea bewohnt wird, so bedeutet dies

1) Vgl. oben S. 327 die Schrift des Nicolaus von Lyra über den Antichristen.

die Kirche und das *in generationem et generationem* wird distinguiert in generationem innocentium und poenitentium, die Kirche aber verwandelt sich alsbald in die ewige Seligkeit, denn *mundabo sanguinem eorum* bedeutet vindicabo sanguinem martyrum Apoc. 6, 10, worauf denn *et Dominus commorabitur in Sion* nur heissen kann inter Sanctos scilicet influens eis semper beatitudinis dulcedinem speculatione felicitatis aeternae.

Wie sich Albert hier zeigt, so überall, er kann es nicht lassen, wenn der Wortlaut klar ist, irgend welche Ungehörigkeiten hinein zu tragen, wie es sich etwa für eine Homilie, nicht aber für Exegese, schickt. Wenn der Schiffsmann zu Jonas sagt Surge, so setzt Albert hinzu: h. e. ad Deum evigila, wenn Baruch 6 propter peccata steht, so citiert er eine Definition der Sünde von Augustin, wenn Nebukadnezar, Dan. 4, ein somnium hat, so erfahren wir: somnium refertur ad imagines, viso autem ad aliquam perceptionem intellectus, aber trotzdem ist gegen die Auslegung des zwölften Jahrhunderts eine gewisse Ernüchterung zu bemerken, die freilich noch nicht wie bei Lyra auf principiellen hermeneutischen Grundsätzen ruht, die aber bei leichtern Texten, als Joel ist, namentlich bei historischen Stücken, wo er sachliche Erklärungen bietet, relativ wohlthuend wirkt. Trotzdem muss es aber bei dem Urtheile bleiben, dass die Aufnahme jüdischer und arabischer Philosophie nicht unmittelbar auf die Exegese gewirkt hat, und dass das Verdienst, ihre Reform angebahnt zu haben, dem Nicolaus von Lyra verbleibt. Zwar haben sich auch von den Zeitgenossen des Lyra die Dominicaner Julius Dacus saec XIV., Jacobus de Lausana † 1322, Nicolaus de Trevith † 1328, Thomas Walleys † 1340, Robert Holcott † 1349, Simon de Heintun † 1360, so wie vor ihm Robert Kilwardby † 1279 und nach ihm Simon Anglus † 1391 und Johannes Pedro † 1470 mit Auslegung der Propheten beschäftigt, doch haben sich ihre mir unzugänglichen Werke wenigstens in der Folge kein Ansehen erworben.[1]

Schliesslich aber glauben wir hier noch auf einen Commentator eingehen zu müssen, um eine Unterschiebung bemerklich zu machen, die, wenn sie nicht aufgedeckt wird, das Bild von der Entwicklung der Exegese stark verschieben müsste, und dieser Commentator ist kein andrer, als der vermeintliche Haymo's von Halberstadt † 853, dessen Erklärungen zu den kleinen Propheten und der Apocalypse (andre habe ich nicht untersucht) dem neunten Jahrhundert nicht angehören können,

1) Diese Notizen sind aus den Registern von Quétifs Scriptores ord. Praedicatorum Lutetiae Parisiorum 1719 gezogen.

sondern die Zeit mindestens der beginnenden philosophischen Studien voraussetzen.[1] Wir haben daher oben S. 190 Haymo übergangen, um ihn an dieser Stelle im richtigeren Zusammenhange vorzuführen.

Dass die angeblichen Erklärungen Haymo's frühestens in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts gehören, folgt unwiderleglich aus der Theorie des Prophetismus, welche in der Einleitung zur Apocalypse des Johannes vorgetragen ist, und welche Bekanntschaft des Verfassers mit ähnlichen Lehren wie die Albert's und Thomas' beweist. Beachtet man aber, dass diese Lehre von den Vätern herstammen soll, also alt ist, dann wird man noch weiter herabgehen müssen, so dass der Commentar nicht viel vor 1200 gesetzt werden kann. Die entscheidende Stelle lautet:

Tria genera visionum patres nostri (d. i. die Glossa ordinaria) intelligenda dixerunt: primum scilicet corporale, sicut videmus per oculos corporis coelum et terram etc. — Secundum, quod fit in ecstasi i. e. in excessu mentis, sive vigilantibus sive dormientibus viris, quando non res corporales sed similitudines rerum corporalium intuentes futura ibi praesagiunt mysteria. Quod genus visionis commune est justis et reprobis. Er erwähnt dann Nebukadnezar's Stein und Pharao's Kühe sed uterque eorum non intellexit nisi et illi Daniel et isti Joseph mysterium visionis revelasset. Uebrigens habe sich auch Daniel selbst die Bedeutung der vier Winde von einem der Dastehenden müssen erklären lassen. — Tertium genus est intellectuale, quod non fit per corporales res neque per similitudines, sed ipsa veritas in mente manifestatur videntibus, quod proprie electorum est. Tali modo locuti sunt prophetae, qui ea quae dicebant, videbant et intelligebant. Unde et videntes appellabantur juxta quod libri regum historia manifestat dicens: Qui propheta dicitur hodie olim appellabatur videns. Unde prophetiae quae ab ipsis prophetis videbantur visiones dicuntur, unde est visio Isajae, visio Amos et caeterorum. Et quia ista intellectualis est, idcico utique subtilior aliis habetur. Hoc genere visionis locutus est Johannes divi-

1) Ueber Haymo handelt Derlingh Chr. Gottofred. Commentarius historicus de Haymone, Helmstädt 1747. Quart. Er hält S. XXXV f. alle dem Haymo beigelegten Schriften für echt, und lässt ihn so einen Commentar zur ganzen Bibel geschrieben haben. Aber er merkt an, dass der Hoseacommentar schon von Ctovaeus und Le Long angefochten ist. — Eine andre Abhandlung über H. ist von Antonius Paul (als Praeses der Disputation) De vita et doctrina Haymonis; der Defensor ist W. Erasm. Arnds. Halle 1705 editio secunda. — Ich benutze Haymonis episcopi Halberstattens. in XII. proph. min. enarratio. Ejusdem in cantica canticor. commt. antehac emissus nunquam. Coloniae ex officina Eucharii Cervicorni 1529 und seine Commentariorum in Joh. apocalypsin libri VII. Colon. Eucharius 1529.

nitus sibi dum in mente tanta ostensa sunt sacramenta. Facta est autem haec ipsa revelatio per angelum, Apoc. 1, 1, sed ipse angelus figuram Christi tenuit,[1] qui loquebatur per illum, sicut et ille qui olim Moysi loquebatur. Unde idem Moyses aliquando dicit, deum ad se locutum esse, aliquando vero angelum.

Was hier, abgesehen vom natürlichen Sehen, von den zwei Stufen der Visio gesagt wird, haben wir oben S. 348 bei Thomas gefunden, wo auch Nichtpropheten wie Pharao im ecstatischen Zustande Bilder schauen ohne sie zu verstehen, die höhere Gattung der Prophetie aber ohne Ecstase durch immissio intelligibilium specierum zu Stande kommt, wofür unser Autor sagt: genus intellectuale, quod non fit per corporales res neque per similitudines, sed ipsa veritas in mente manifestatur videntibus. Die zwei Stufen unseres Verfassers decken sich mit denen des Thomas, S. 350, deren erste das Schauen der supernaturalis veritas secundum intellectualem veritatem, während die niedrige durch das Sehen einer imaginaria visio bedingt ist, diese ist das Sehen der similitudines in ecstasi, jene das Wahrnehmen der ipsa veritas. Nun gründet sich Thomas zwar auf die Glossa ordinaria,[2] und daher könnte auch unser

1) So nicht die Glossa ordinaria, wohl aber um 1110 die Glossa interlinearis, die zu per angelum Apoc. 1, 1 beifügt personam Christi habentem.

2) Ich setze den Text der Glossa ordin. her: Sed quia constat hanc revelationem factam esse in visione, videndum est, sub qua genere visionis est, visio enim alia *corporalis*, alia spiritualis, alia intellectualis. Visio corporalis est, qua videmus coelum et terram et cetera talia. Visio spiritualis est, quum in eo quod videtur aliud protenditur, *sicut fuit de Moyse*, *qui vidit rubum non ardentem ardere*, quod aliud significabat. (Nebukadnezar's Stein und Pharao's Kühe gehören in eine andere theoretische Construction als die hier gebotene.) Intellectualis vero, quum spiritu sancto insinuante aliquis conspicit aliquid mysticum (bei Haymo oben latinisiert sacramentum) sicut S. Johannes in hoc libro fecit, nam non realiter ista vidit, sed divino flamine inspirante convenientia signa passionum designativa intellectui suo configuravit. — Hier ist eine andre Prophetismustheorie vorausgesetzt, von similitudines (משל Maimonides) rerum corporalium, von ecstasis, von der Unterscheidung der dormientes und vigilantes ist nichts zu finden, und doch ist Haymo gerade Zeitgenosse des Walafrid Strabo, der die Glossa ordinaria verfasst hat. Spricht nun dies für die Echtheit von Haymo's Apocalypsencommentar?! Um die Art zu zeigen, wie die Glossa ordinaria von spätern umgewandelt und ihren Anschauungen angepasst ist, setze ich her, was Gilbert de la Porrée (Gilbertus Pictaviensis † 1154) in der Praefatio in Apocalypsim Johannis im sechsten Bande der Basler Ausgabe von Lyra's Postille 1502 aus unsrer Stelle der Vorrede Walafrid's gemacht hat: Visio enim alia corporalis, quando videlicet corporalibus oculis aliquid videmus, alia spiritualis *seu imaginaria*, (hier haben wir die neue Lehre) quum videlicet *dormientes* vel etiam *vigilantes* ima-

Autor durch sie zur gleichen Distinction veranlasst sein, aber diese Möglichkeit verschwindet vor seinen weiteren Ausführungen. Wenn er den Unterschied der Vision im Wachen und Schlafen betont, so weist dies auf die S. 355 erörterte Lehre über Traum und Vision, die Thomas aus Maimonides entlehnt hat, zurück, und wenn er dem Johannes die Offenbarung durch einen Engel, der die Form Christi angenommen hatte, zu Theil werden lässt, wobei er den letztern Zug den einfachen Worten der Apocalypse 1, 1 mittens per angelum suum, aus eigner Machtvollkommenheit hinzusetzt, so hat er dabei die höchste Stufe der maimonideisch-thomistischen Rangordnung der Prophetie im Auge. Diese ist für Maimonides die Vision, in welcher ein Engel redet, genau diese Stufe wird hier dem Johannes zuerkannt, und dem Engel die Erscheinungsform Christi verliehen. Hierdurch wird er aber über diese Stufe noch hinausgehoben und so dem Moses coordiniert, für dessen Erwähnung in diesem Zusammenhange die Lehre des Thomas, dass er der höchste Prophet gewesen sei, S. 361, genügende Erklärung bietet.

Ich glaube somit, dass unser Autor mindestens in das 12. Jahrhundert zu setzen ist, und dass er in Folge dessen nicht Haymo von Halberstadt sein kann, wofür auch die gelegentliche wirkliche Bekanntschaft mit der Septuaginta spricht, z. B. Amos 7, 1, die im neunten Jahrhundert schwer verständlich ist.[1]

Der Joelcommentar unseres Verfassers macht wesentlich den Eindruck eines Auszuges, in welchem unter Anderem eine längere Aus-

gines (Haymo gar similitudines!) rerum cernimus, quibus aliquid significatur. Sic vidit Pharao spicas (Haymo, Maimonides, Thomas) et Moyses rubum ardentem (Glossa ordin.) ille dormiens, iste vigilans. Alia intellectualis, quum videlicet spiritu sancto revelante intellectu mentis veritatem mysteriorum, sicut eam capimus [percipimus]. Hier ist die Glossa umgearbeitet, was auch Thomas nur weitergehend mit ihr gethan hat. Die Histoire littéraire de la France XII, 473 erwähnt den Commentar und sagt S. 474 Gilbert's sonstige Glossen seien nur Erweiterungen der Glosse interlinearis Anselm's von Laon.

1) Die Stelle lautet: Aliter: Gog rex locustarum, qui secundum LXX interpretes positus est, interpretatur tectum, (so, nach Philo Origenes Hom. in Num. XVII, ed. Lommatzsch X, 214, wie Siegfried Philo S. 143 nachweist, dann natürlich auch Lyra zu Ezech.) superba quaedam et arrogans fortitudo Antichristi significatur etc. Eine weitere charakteristische Aeusserung findet sich in der Einleitung zum hohen Liede. Der Verfasser erkennt dessen dialogische Form und sagt: Est autem in hoc obscurissimus iste liber, quia nullae ibi personae commemorantur et quasi comico stylo compositus est. Er legt das Lied aus als ein epithalamium Christi et ecclesiae i. e. canticum super thalamos und bewegt sich somit in den Ideen der Mystiker.

führung des Hugo a Sto Victore excerpiert ist, mit dessen Schrift nach Hauréau diese ganze Auslegung identisch sein soll, was indessen irrig ist, wie die Vergleichung lehrt. Auch diese Benutzung Hugo's zeugt für Unechtheit des Haymo'schen Commentares, um so mehr, wenn der Hugo's ebenfalls unecht wäre, was oben S. 191 Hauréau angibt.

Der Charakter des Commentares als der eines übrigens selbständigen Auszuges gibt sich sofort kund. Wenn zur Ueberschrift bemerkt wird: Verbum Dei, quod semper fuit apud patrem, ad Johel factum est, so hat der Schreiber die S. 191 angeführten Stellen der Glossa ordinaria etc. im Auge. Zu den Worten Residuum erucae comedit rubigo folgt er dem Hugo von S. Victor: Quid enim per erucam, quae toto corpore in terram repit, nisi luxuria designatur? quid per locustam, quae saltibus evolat, nisi inanis gloria exprimitur? quid per bruchum, cujus paene totum corpus in ventre colligitur, nisi edendi ingluvies figuratur? quid per rubiginem, quae dum tangit incendit, nisa ira inunitur? Residuum ergo erucae locusta comedit, quia saepe cum luxuria (lies luxuriae) vitium a mente recesserit, inanis gloria succedit, cum se quasi sanctum ex castitate gloriatur. Dum ergo vitia vitiis succedunt agrum mentis alia pestis devorat, dum alia relinquit. Alles dies ist nichts als eine Kürzung der S. 194 mitgetheilten Stelle. Weiter führt der Verfasser noch die historische Deutung auf Salmanasser, Nebukadnezar, Antiochus und Vespasian an, um dann zu schliessen: Item aliter: Quatuor hae pestes significant genera vitiorum quibus humanae animae pervertuntur, nam hi metuunt cupiuntque dolentque gaudentque. Auch dies setzt die S. 193 angeführten Stellen des Remigius oder die Glossa interlinearis voraus.

Die Schilderung des Heereszuges in Joel II deutet er auf das Eindringen der Dämonen in die Seelen; a facie ejus contremuit terra wird gedeutet a facie hujus populi diabolici vel etiam Antichristi contremuit terra h. e. peccatores, moti sunt caeli i. e. spirituales et dominus dedit vocem etc. quia divina praedicatio praeibit Antichristi adventum. Ein Beispiel tollster Art ist endlich dies: Egrediatur sponsus etc. Sponsus Christus, de cubili suo h. e. de sinu patris ad publicum humani generis egressus. Sponsa caro ejusdem Christi ex utero Mariae virginis velut de thalamo suo prodiens. Sponsus sermo divinus, sponsa anima fidelis, welches letztere auf die mystische Schule weist, die wir S. 204 oben besprochen haben, wogegen jenes erstere uraltes allegorisches Inventar ist.[1]

1) Sponsus, Christus; thalamus uterus virginis Mariae, wie die Clavis des angeblichen Melito von Sardes (Pitra Spicilegium Solesmense III, LXXV) und

Auch die Aeusserungen über das Thal Josaphat sind kurz zusammengezogen und nicht ganz verständlich, wenn man nicht die breitere Ausführung des Remigius, S. 197, kennt, denn die Worte: Isti autem non judicabuntur in montibus, non in campestribus, sed in profundum et deorsum, ut statim judicii locus ipse pro poena sit, finden dort ihre Erklärung. Der Schluss der Auslegung wird immer compendiöser, wir haben nur einen Auszug vor uns, der nicht bloss die Ausleger der neunten, sondern auch die des zwölften Jahrhunderts voraussetzt und der sogar die Einflüsse einer philosophischen Theorie des Prophetismus wahrnehmen lässt. Denn die Identität des Verfassers des Apocalypsencommentares, in dessen Einleitung wir diese Spuren fanden, mit dem Verfasser der Erklärung der kleinen Propheten, die beide den falschen Namen Haymo's von Halberstadt vor sich tragen, scheint mir unzweifelhaft, da sich beide Werke auch stylistisch als verwandt erweisen, was ich hier jedoch nicht weiter verfolge.[1]

So viel von den philosophisch beeinflussten Auslegern Albert und Pseudo-Haymo, von denen wir nun zum fünfzehnten Jahrhundert übergehen.

Eucherius angeben, bei denen ich aber die Deutung der Mystiker, die die sponsa als anima fidelis auffassen, noch nicht finde.

1) Ich glaubte ursprünglich, unser Commentator sei nach Thomas zu setzen, oder aber die Einleitung in der Apocalypse sei gefälscht. Auf meine Bitte hat Herr T. K. Cheyne die Handschrift 16 des Licoln College in Oxford (Coxe Catalogue of the Oxford College Libraries S. 23) zum Abschnitt der Apocalypsen-Einleitung verglichen und sie mit dem Drucke übereinstimmend gefunden verbatim et litteratim. — Die Handschrift vom Cataloge in den Anfang des 12. Jahrhunderts gesetzt, kann nach dem Urtheile eines hervorragenden Sachkenners nicht jünger als höchstens 1200 sein. Somit ist der Commentator vor Thomas zu setzen, aber nach Hugo von St. Victor, er würde also in die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts gehören. Hierzu passt seine Verwandtschaft mit den Bemerkungen des Gilbert de la Porrée, des Logicus Ethicus hic, Theologus atque Sophista, wie ihn ein Mönchshexameter nennt, der als hauptsächlicher Einführer des Aristoteles gilt. — Es liegt nicht in meinem Berufe dieser Frage nachzugehen, doch konnte ich nicht umhin die sich ergebende Schwierigkeit denen bemerklich zu machen, die die Geschichte der Scholastik erforschen.

XII. Opposition gegen Lyra, Fixierung der Hermeneutik in der katholischen Kirche.

Zwischen Nicolaus und Thomas fanden wir oben S. 339 in der allgemeinen Werthschätzung der Prophetie die Differenz über Moses und David, in der wir auf Seite des Nicolaus eine christliche Reaction gegen die jüdische Theorie erkannt haben, und dieser Streit gibt Gelegenheit, den Exjuden Paulus von Burgos (Salomo Levita oder Paulus de Sta Maria † 1435) kurz zu erwähnen.[1] „Er corrigierte durch Additiones den Nicolaus oft unglücklich. Hermeneutisch stellt er den Litteralsinn auf Grund von 2 Cor. 3, 6 (nach alter Ueberlieferung) niedriger als die spiritualen, und sucht Widersprüche gegen die exegetische Tradition zu beseitigen. Uebrigens sehen wir aus ihm, dass diese Postille [Lyra's] bereits allgemein die glossa ordinaria sehr in den Hintergrund gedrängt hatte.[2] Dagegen ist es bedeutsam, dass er (wie Gerson) die Erklärung des Parabolischen dem Litteralsinn zuweist." Die Vergleichung von Paulus und Nicolaus fällt in Bezug auf die Schärfe des exegetischen Blickes sehr zum Nachtheile des letzteren aus. So Diestel, Geschichte des A. T. in der chrisl. Kirche 199, 201. Als Convertit hatte er aber für das Judenthum eine starke Neigung, die ihm von seinem Gegner Döring zu Deutr. 33 vorgehalten wird.

Folgender Fall mag einen Beleg liefern; Nicolaus hat Deuter. 34, 10, wie wir S. 340 gesehen haben, nur für die Zeit wollen gelten lassen, die zwischen Moses und dem Verfasser dieser Stelle, also Josua verflossen ist. Demnach kann nach Josua ein grösserer Prophet als Moses aufgetreten sein, wie es Gregor von David behauptet hat. Nun höre man den Paulus: (Verba:) Non surrexit propheta major Moyse non debent intelligi, ut Postillator dicit, usque ad tempus Josuae tantum, quia si sic potius dixisset: Non surrexit usque ad hodiernum diem, prout in

1) Besprochen von Abarbanel zu Jes. 34, vgl. oben S. 236, als Convertit. Er ist dem Nicolaus gar nicht gewogen, daher mäkelt er an seinem hebräischen Wissen, das er mendicativo suffragio in aetate adulta erlangt habe, behauptet die Juden achteten Raschi's Exegese, der er folge, für gering und liessen nur seinen Talmudcommentar gelten, als Exegeten schätzten sie Moses Gerundensis höher, — was doch alles nicht wahr ist, sondern Convertitenschwindel.

2) Dies bestimmt sich näher nach den Worten des Paulus in den Additones zum allgemeinen Prologe der Postille: Haec Postilla saltem in his partibus Hispaniae et ut credo Galliae communior est ceteris citra Glossam ordinariam. Ad istam enim recurrunt non solum Theologi sed etiam Juristae et alii intellectum sacrae scripturae planum habere desiderantes.

similibus solet dici. Sed cum dicat: Non surrexit, ultra denotat exclusionem respectu futuri temporis.[1] Nec ex hoc excluduntur ministri novi testamenti, quia status antiquorum in Scripturis sub quodam saeculo quasi perpetuo saepe nominantur, ut Num. 18, 8 Legitimum sempiternum erit vobis, quod non se extendit ad tempus novae legis, ut patet intuenti etc. (Hier werden den Priestern Gaben zugesprochen, die sie im neuen Bunde nicht zu beanspruchen haben.) Auctoritas igitur B. Gregorii dicentis, quod David clariorem cognitionem habuit quam Moyses, exponenda est, ut intelligatur sic, quod David clarius expressit mysteria Christi modo et tempore (Thomas). Seine exegetische Weisheit besteht so einfach im Verdrehen, was er ganz unbefangen weiter kund gibt in den Worten: Wenn die Glossa sagt, David sei der Ausgezeichnetste der Propheten gewesen, so sei dies von den Hagiographen zu verstehen.[2]

Wir fügen nun diesem Beispiele von Paulus' Gregorauslegung noch seine Theorie über den Sensus litteralis bei und glauben ihn dann hinlänglich charakterisiert zu haben. Er lehrt in den Additiones zum allgemeinen Prologe des Nicolaus, die Frage sei, was eigentlich den Inhalt des sensus litteralis bilde, und diesen bestimmt er formal so: sensus litteralis cujuscunque scripturae est ille, quem auctor intendit, statt zu sagen, es sei vorauszusetzen, dass der Auctor seinen Sinn durch die littera kund gebe, und dass er aus dieser zu erkennen sei. Nun ist aber der Auctor der Schrift Gott, also ist das der litterale Schriftsinn, was Gott beabsichtigt hat. Ex quibus sequitur, quod sensus litteralis sacrae scripturae non debet dici ille sensus, qui in aliquo repugnat ecclesiae auctoritati seu determinationi *quantumcunque sensus talis sit conformis significationi litterae:* talis enim sensus non solum non intenditur ab auctore sed potius est haereticus. Hier ist nicht die Littera Quelle der Erkenntniss, Paulus hat sie in der Kirche, nach ihr muss die Littera gebogen werden; nicht einmal die Vermittlung, dass Kirche und Littera mit einander übereinstimmen müssen, lässt er gelten, und so kommt der katholische Standpunkt in seiner ganzen Consequenz zum Vorschein. Wenn nun dieser Satz einmal aufgestellt ist, so ist es nicht verwunder-

1) Naiv ist hier die Glossa ordin.: Et non surrexit, hoc (ut ferunt) Ezdras de suo adjecit, qui bibliothecam a Chaldaeis exustam divino sensu reparavit, et litteras quibus Judaei nunc utuntur invenit, unde et velox scriba appelatus est. — Aehnlich begann die Pentateuchcritik mit Annahme von Glossen.

2) So in den Additiones zum Psalmenprooemium des Nicolaus; wieder aber ist dies eine Nachwirkung der jüdischen Lehre, dass die Hagiographen geringerer Inspiration ihren Ursprung verdanken als die Prophetien.

lich, dass Paulus dem Litteralsinn keine höhere Bedeutung zugesteht,[1] als den übrigen, so dass sein eigentlicher Werth preisgegeben ist. — Er ist nur der übrigen wegen da, nicht umgekehrt, denn constat quod fundamentum est propter aedificium et non e contra, und noch dazu ist es die Art menschlichen Erkennens, dass es vom Unvollkommneren zum Vollkommneren aufsteigt. Zwar ist nicht jede Stelle vierfach auszulegen, aber die Auslegung richtet sich nach der Reihe der Formel litteralis, allegoricus, moralis, anagogicus so, dass ein Litteralsinn, der von Christus Thaten handelt, die drei höhern Auslegungen erfahren kann, handelt er aber von der Kirche, so bleibt Allegoria ausgeschlossen, und nur der moralische und anagogische Sinn ist gestattet, ein moralischer Litteralsinn darf nur noch anagogisch ausgelegt, und endlich ein Litteralsinn, der ad statum gloriae pertinet, kann gar nicht weiter gedeutet werden. Hört man dann noch, dass die Bibelstellen nicht einen, sondern mehrere Litteralsinne[2] haben können, unter denen um den richtigeren auszusuchen, eine generelle Regel nicht gegeben werden kann, so wird man sich nicht wundern, den Schluss zu finden, quod ex nullo talium sensuum posset sumi efficax argumentum. Bei vorkommendem mehrfachen Litteralsinne ist der verständigere und der, den die sancti doctores lehren, allen übrigen, selbst der Auslegung der Päpste vorzuziehen.[3] Wie aber, wenn die doctores selbst uneins sind? Nun dann gilt so viel, als sie übereinstimmend annehmen, und wenn z. B. über die Berechnung der siebenzig Wochen im Daniel sehr viele verschiedne Ansichten herrschen, so stimmen doch alle darin überein, dass ihr letzter Termin schon lange vorbei ist, und darum kann aus diesem Texte ein bündiger Beweis dafür genommen werden, dass Christus

1) Es heisst später, — und man ersieht daraus den Grad der Unklarheit und Verwirrung — secundum unam considerationem (litteralis sensus) est ejusdem dignitatis cum aliis sensibus, secundum vero aliam est ceteris dignior. Das besagt aber bei Licht besehen gar nichts, wenn man weiss, was er unter Litteralsinn versteht, dessen Definition wir oben wörtlich angeführt haben.

2) Nämlich der historicus, etymologicus und anagogicus, über die dann viel gefaselt wird, und unter deren jeden noch multae species fallen. Doch lohnt es nicht, den Unsinn näher zu reproducieren, nur scheint beachtenswerth, dass er seine rabbinische Weisheit einfliessen lässt, wenn er aus Nehemia 8, 8, „aperte et distincte ad intelligendum“ die verschiednen Litteralsinne schriftmässig begründen will. So legen ja dort Rabbinen מְפֹרָשׁ und שׂוֹם שֶׂכֶל aus.

3) In sacrarum litterarum expositionibus sancti doctores summis pontificibus praeponuntur, et a fortiori aliis scriptoribus. Natürlich ist weiter bei zwei gleich vernünftigen Auslegungen die der catholici der der haeretici vorzuziehen.

schon erschienen ist.[1] Nun könnte aber Jemand meinen, dass aus der Zutheilung mehrerer Litteralsinne an eine Stelle seitens des Auslegers nicht folge, dass diese mehrern Sinne zu Recht bestehen, da der rechte nach der ersten Definition der sein müsse, den der auctor primarius, Gott, intendiert habe. Aber durch solche Einwände lässt sich unser Exjude nicht beirren, er holt die Summa des Thomas I. Quast. 1. hervor und belehrt uns: Quia auctor sacrae scripturae deus est, qui simul omnia suo simplici intellectu comprehendit, so haben mehrere gleichzeitige Litteralsinne nichts Bedenkliches an sich, wenn sie nur der littera conformes sind und der determinatio ecclesiae et rectae rationi non repugnant. Solche Sinne sind compossibiles; quum autem contingat, duos sensus litterales secum incompossibiles alicui sacrae auctoritati (d. h. Schriftstelle) attribui, necesse est dicere, quod tantum alter eorum est litteralis. Wenn also Dan. 10 der princeps regni Persarum von Gregor für einen guten Engel, von andern für einen bösen erklärt wird, so macht das durchaus nichts, das kommt öfter vor. Ein elenderer sophistischer Klopffechter hat sich wohl niemals vermessen, hermeneutische Principien zu discutieren, und diese rasende Theorie stellt er auf, trotzdem er weiss, dass nicht nur der Magister Sententiarum sagt: Constat, quod testimonia veritatis, in aeternum fundata, sunt testimonia sacrae scripturae secundum litteralem sensum sumpta, ex quo sensu solo testimonium potest accipi seu argumentum, sondern dass dies auch die Ansicht Augustin's und die des Thomas von Aquino ist.[2] Wenn wir daher auch bei Nicolaus von Lyra nur die Anfänge einer wahren Exegese fanden und noch grosse Befangenheit wahrnahmen, so wird durch die Vergleichung mit seinem Corrector die Grösse seines Fortschrittes nur um so deutlicher, Nicolaus' eigentliche hermeneutische Bedeutung ist ein Jahrhundert nach seinem Tode noch nicht einmal erkannt, geschweige denn zur Auswirkung gekommen. Die durch die Bequemlichkeit des Gebrauchs für Auslegung und Polemik hervorgerufne

1) Darum bekämpft Paulus die Messiasberechnungen, Wolf, Bibliotheca hebr. III. Pag. 903—4. Den principiell gleichen Standpunkt, dass bei differenter Exegese der Väter soviel gelte, als sie übereinstimmend annehmen, finde ich von Schanz in der Tübinger Quartalschrift 1877 S. 636 noch jetzt vertreten. Man sieht, die alte hermeneutische Methode ist noch keineswegs wahrhaft überwunden.

2) Von Augustin weiss er: Nihil est quod occulte in aliquo loco sacrae scripturae traditur, quod non alibi manifeste exponatur. . . . Dubia sunt determinanda secundum sententiam, quae de scripturarum planioribus locis accipitur. De doctr. christ. III, 37 Maur.; Thomas Summa P. I. Q. 1. Art. 10. Hierzu vgl. Pitra Spicileg. Solesmense III, P. LXXX.

äussere Verbreitung seines Werkes, hat die Würdigung seiner Hermeneutik überflügelt.[1]

Seine Hermeneutik konnte aber auch innerhalb seiner kirchlichen Schranken nicht zur Durchbildung kommen, denn ihre Consequenzen verstossen gegen kirchliche Grundsätze. Werden die moralischen Auslegungen zu Anwendungen des litteralen Schriftworts, zum Reden Gottes im Herzen, und die Allegorien und Anagogien zu einem Reden durch die im litteral verstandnen Schrifttext ausgesagten Dinge, zu einem Reden Gottes in der Geschichte und Natur, deren Vollendung die ewige Gloria ist, zu welcher die Anagogie hinführt, so ist der Litteralsinn der Sinn überhaupt, die übrigen sogenannten Sinne werden zu Formen der Application. Dieser Litteralsinn aber ist stets und überall an die Zeit und den Ort des Schriftstellers und an die Verhältnisse, unter welchen und für welche er schrieb, gebunden. Er ist nicht unmittelbar in der Gegenwart anwendbar, sondern erst vermöge eines wissenschaftlichen Processes. Man muss aus dem räumlich und zeitlich Bedingten das allgemein Gültige ausschälen und rein hinstellen auf der einen Seite, dabei aber gleichwohl auf der andern Seite im Auge behalten, dass das allgemein Gültige in zeitlich und örtlich bedingter Weise gesagt ist. Hieraus folgt, dass es nicht abschliessend und umfassend formuliert ist, sondern ausbildungsfähig und vertiefbar. Das Ergebniss der litteralen Auslegung bedarf für jede Gegenwart der historischen Vermittelung, die uns im Allgemeinen zwar objectiv, doch lückenhaft durch die Kirche und die Geschichte derselben geboten wird, aber nicht jedem Individuum und nicht ohne ausgedehnte Studien. Denn da der Inhalt der Texte in unser Bewusstsein eingehen soll, das keine tabula rasa ist, so wird derselbe von unserm Bewusstsein bei der Aufnahme nach verschiednen Seiten hin bearbeitet werden müssen, da er nur so aufgenommen werden kann, wie ihn das in sich schon vielfach durch Speculation wie Erfahrung bestimmte Bewusstsein, das diese Bestimmungen nicht abstreifen kann, zu fassen fähig ist. Hier liegt der eigentliche Fehler der alten Hermeneutik, sie ist sich der Nothwendigkeit dieser Vermittlung und der Art, wie sie nach der Natur der Sache erfolgen muss, nicht klar bewusst, und geht darum sprungweise, phantastisch und spielend so vor, dass sie den alten Text direct auf die Gegenwart der Kirche appliciert. Dies geschieht durch Eliminierung des eigentlichen Wortsinnes, den das Bewusstsein nicht fasst, und welchem Producte auslegerischer Willkür, die man Allegorie,

3) Ueber Paulus von Burgos handelt neuerdings Tollin im Beweis des Glaubens, 1874.

Moralsinn, Anagoge nennt, untergeschoben werden, wodurch es ermöglicht wird scheinbare Beziehungen des Textes zur Gegenwart zu erschleichen. Die Bearbeitung, die unser Bewusstsein in seiner jederzeit concreten Bestimmtheit mit dem Inhalt des Litteralsinnes vornimmt, produciert eine subjective Ueberzeugung von der Bedeutung dieses Schrifttextes für uns, und wenn diese Bearbeitung sich über das ganze Gebiet der Bibel erstreckt, und ihre Resultate irgendwie systematisiert werden, so verwandelt sie sich in ein System von Ueberzeugungen, in eine individuelle Dogmatik und Ethik, aus der sofort eine allgemeine wird, wenn viele dieselbe individuelle Dogmatik und Ethik theilen. In dieser Dogmatik und Ethik liegen aber jederzeit zwei Elemente verknüpft, einmal das concret bestimmte Bewusstsein, sowohl das denkende als das empfindende, das stets mehr oder weniger die Summe des vor ihm Gedachten und Empfundnen in sich trägt, und das variabel ist, sodann aber der Litteralsinn der Schrift, der invariabel ist. Die Vermittlung zwischen einer variabeln und invariabeln Grösse ist nothwendig selbst variabel, wie die Sittengeschichte und die Geschichte der Dogmen in der Kirche beweisen. Es wird daher mit Nothwendigkeit, sobald die Alleingültigkeit des litteralen Sinnes, der seiner Natur nach fest und unveränderlich bleibt, wenn er richtig erkannt ist, einmal proclamiert ist, eine Zeit eintreten, in welcher die früher einmal genügende Vermittlung zwischen dem concreten Bewusstsein und dem Schriftsinn, die in einem dogmatischen Systeme ihren Ausdruck gefunden hat, nicht mehr genügt, woraus sich, da diese Vermittlung unaufhörlich erstrebt werden muss, die Nothwendigkeit ergibt, das dogmatische System entsprechend dem veränderten Bewusstsein umzubilden. An dieser Nothwendigkeit vermag keine kirchliche Opposition und kein klerikaler Eifer das Geringste zu ändern, gelingt es die Umbildung des Lehrtropus zu hintertreiben oder zurückzuhalten, so wird derselbe obsolet, verliert seine Wirkung und fällt rettungslos aus dem Bewusstsein heraus, das ihn hegen soll. Kommt die kirchliche Wissenschaft dem Bedürfniss nicht entgegen, indem sie es nach Kräften befriedigt, so folgt daraus Entkirchlichung zunächst des Bewusstseins, der bald die äussere Ablösung sich auschliessen wird. Ich fürchte daraus nicht, dass damit das Christenthum zu Ende ist, das die Welt überwinden muss, und bis jetzt erst einen sehr kleinen Theil seiner Aufgabe innerlich wie äusserlich erfüllt hat, vielmehr wird, wenn sich die Kirchen nicht bessern, eine Periode der Bildung individueller Dogmatik, im oben bestimmten Sinne, und theilweiser Vereinigung auf Grund derselben erfolgen, ein Process, der bei den dissentierenden englischen Kirchen, — da aber ohne wirkliche kirchliche Wissenschaft, —

schon begonnen hat, und der freilich einen geringen und bedauerlichen Ersatz bietet für die grosse Erscheinung einer über die höchsten Fragen des Daseins gleich denkenden und empfindenden, in sich einigen Kirche.

Ist dies die wahre Consequenz der richtig durchgeführten Theorie von alleiniger Zulässigkeit des litteralen Sinnes für die jedesmalige kirchliche Gegenwart, so wird Niemand bezweifeln, dass die lateinische Kirche des Abendlandes, ebenso wie die griechische, nicht die Stätte war, wo diese nach dem theoretischen Vorgange von Augustin, Petrus Lombardus und Thomas durch Nicolaus practisch gemachte Lehre zur Entwicklung kommen konnte. Es ist aber das bisher Betrachtete nicht einmal die einzige Consequenz, die die beherrschende Stellung, welche die Kirche sich zur Bibel anweist, auf das Tiefste berührt, denn die Lehre über den Litteralsinn greift nicht nur in die Systembildung ein, sondern ändert auch die zu Nicolaus Zeit und noch viel später vorausgesetzte Lehre von der Beschaffenheit der Bibel selbst. Richtig gehandhabte Litteralerklärung lässt die Bibel als etwas wesentlich von dem Verschiednes erkennen, was man sich unter ihr vorgestellt hatte, sie verändert die Vorstellungen von der Natur des Objectes, um das es sich handelt. Eine Ahnung dieses Verhältnisses dämmert bereits in Thomas von Aquino, wenn er fragt, ob sich die Prophetie im Laufe der Zeit entwickelt habe und dies bejaht,[1] aber was darin eigentlich beschlossen liegt, das konnte er nicht entwickeln, während es für uns jetzt ganz durchsichtig ist. Ist nämlich die Erkenntniss der Christus zeitlich näher stehenden Propheten klarer, als die der älteren, so sind damit in der Schrift selbst unmittelbar Stufen von verschiedner Klarheit behauptet und in der Schrift Unterschiede gesetzt, für deren Vorhandensein sogar der Grund, die Entwicklung in der Geschichte angedeutet wird. Die thatsächliche Existenz dieser Stufen in der Schrift, auch im weiteren Gebiete als dem der blossen Prophetie, braucht man jetzt nicht mehr zu erweisen, wer sehen will, dem sind sie längst gezeigt; aber grade dadurch ist das Verhältniss der Kirche zur Schrift principiell verändert, sie ist nicht mehr eine gleichmässig strömende, sondern eine verschieden strömende Offenbarungsquelle, wobei die Unterschiede nur historisch verständlich werden. Hieraus folgt, dass Schriftbeweise nicht auf der Voraussetzung aufgebaut werden dürfen, dass alle Schrift sich gleich sei, weil in der Schrift selbst die religiöse Erkenntniss ungleich ist, wie denn Niemand

1) Summa II, 2 Q. 174, A. 6.

das Buch Esther dem Römerbrief, oder den Prediger Salomo's dem Johannesevangelium gleichstellen wird. So führt das genaue Wortverständniss zu einer geschichtlichen Prüfung des Schriftinhaltes und zu einer Vermittlung dseselben mit sich selbst auf seinen verschiednen Stufen, die wir biblische Theologie nennen, der sich die historische Kritik der Quellen schon darum coordiniert, weil diese die chronologischen Fragen zu lösen hat.

So zeigt sich, dass die Proclamierung der Alleingültigkeit des Litteralsinnes ebenso unsre Stellung zur Quelle der theologischen Erkenntniss principiell verschiebt, die uns statt als einförmig und gleichwerthig als vielgestaltig und verschiedenwerthig entgegentritt, wie sie nach andrer Richtung hin die Beziehung der Kirche zu ihrem Dogma und zu ihrer Sitte verändert. Die Summe aller dieser Wandlungen lässt sich aber in die kurze Antithese zusammenfassen: Vermöge der Behauptung des vielfachen Schriftsinnes macht sich die Kirche zur Beherrscherin der Schrift, vermöge des der Schrift als alleingültig vindicierten einfachen Litteralsinnes wird die Schrift zur Meisterin und Richterin der Kirche. Es hat daher seinen tiefen Grund, dass ein Mann wie Paulus von Burgos gegen die Theorie und Praxis des Postillators auftritt, der in der Consequenz seiner Lehren den kirchlichen Grundsatz vernichtet, dass die Auslegung Sache der Kirche sei, aber sein Auftreten ist schwächlich, er verdammt nicht das Princip, sondern er transigiert, und verwickelt sich bei seinen halben Zugeständnissen in Selbstwidersprüche, um so mehr, als er der recta ratio neben der Auctorität der Väter und ihrem Consensus eine berechtigte Stimme bei vorliegendem mehrfachem Litteralsinne zugesteht und sich dann nicht besser zu helfen weiss, als zu behaupten, im Zweifelsfalle sei die Lehre katholischer Auctoritäten der der Häretiker vorzuziehen. Damit konnte er die bis in die Wurzeln der kirchlichen Lehrprämissen hinein wirkenden Consequenzen des Litteralauslegungsprincipes nicht aufheben, das war nur möglich durch Condemnierung des Principes selbst, womit die Anwendung der ratio von selbst fiel, und diese Condemnierung hat die römische Kirche mit vollem Bewusstsein feierlich verkündet: . . . ad coercenda petulantia ingenia decernit (Synodus Tridentina), ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium sacram Scripturam ad suos sensus contorquens contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sacrarum, aut etiam [1] contra unanimem

1) Dies aus dem neunzehnten Canon der trullianischen Synode.

consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo umquam tempore in lucem edendae forent. Qui contravenerint per Ordinarios declarentur et poenis a jure statutis puniantur. Canones et Decret. Conc. Trident. Sessio IV. Das ist die kirchliche Anweisung zur Hermeneutik, *sie ist rein negativ*, sie wehrt eigne Thätigkeit ab, wie man aber nun die Schrift verstehen soll, das unterlässt sie weislich uns anzugeben. Neben dieser principiellen Erklärung haben die weitern äussern Anordnungen über Drucker, anonyme Commentatoren u. A. nur practische Bedeutung, aber keinen theoretischen Werth. Da nun bekanntlich auch die Distinction aus dem jansenistischen Streite, nach der die question du droit dem Pabste zur Entscheidung zusteht, die question du fait aber von Andern ebenso festgestellt werden kann, durch Ignorierung von der Curie abgelehnt ist, die demnach Thatfrage und Rechtsfrage — jetzt sogar für sich allein ohne Concil — entscheidet, so ist endlich die Kirche gegen die Bibel gesichert, und biblische Polemik gegen die katholische Lehre zur Unmöglichkeit gemacht worden, sie prallt am Panzer ab. Dass dabei die Exegese in der römischen Kirche nicht bedeutend entwickelt worden, ist ganz natürlich, und dass mit Bibelcitaten gegen dieselbe gefochten wird, höchst unwirksam. Wenn man aber die Frage aufwerfen wollte, wozu die Bibel überhaupt gegeben sei, da sie nur der Kirche verständlich ist, die aber auch ohne dieselbe vermöge der Tradition im Besitze der Wahrheit ist und die Bibel gar nicht nöthig hat, so würde das eine Frage sein, um deren Beantwortung sich Niemand zu bemühen hat, denn stat pro ratione voluntas. Eine Kritik der Lehre hat Calvin Institutio 4, 9, 14 geschrieben, schon ehe das Concil sie autorisiert hat.

Die wissenschaftliche Tragweite der hermeneutischen Untersuchung, in welche wir Nicolaus und Paulus verwickelt finden, ist in der That eine soweit reichende, dass je nach der Entscheidung die theologischen Lehrformen einen gänzlich verschiednen Charakter annehmen müssen, ja selbst über den rechten Inhalt der christlichen Lehre auf Grund dieser Entscheidungen verschiedene Urtheile erfolgen werden. Kirchliche Bewegungen aber werden nicht unmittelbar durch die gelehrte Arbeit der Theologen bestimmt, sondern durch practisch-religiöse Bedürfnisse, nicht das Wissen, sondern das Gewissen ist die bewegende Kraft bei kirchlichen Neubildungen. Absage, Parteibildung, Ausstossung erfolgt erst da, wo durch ein Wissen das Gewissen so gebunden ist, dass es sich nicht mehr zu unterwerfen vermag. Daher hätte die hermeneutische Differenz we manche andre gelehrte Meinung niemals eine Spaltung der

Kirche hervorgerufen, wohl aber war es natürlich, dass bei der eintretenden Spaltung dieser Lehrgegensatz der älteren Schule in Wirkung trat, dass Nicolaus seine Fortsetzer in den Reformatoren fand.

XIII. Die Entwicklung der protestantischen Schriftauslegung, Luther.

Es ist oft genug gesagt worden, si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset, aber so gewiss Luthers Reform nicht aus Lyra's Postille hervorgewachsen ist, so sicher ist auch, dass dieser Reim ursprünglich nicht zur Herabsetzung von Luthers Arbeiten an der Bibel ersonnen worden ist, denn schon 1508 steht in der in Reisch's Margarita philosophica (in der zweiten Grüningerschen Ausgabe, Strassburg 1508) abgedruckten Schrift Ad hebraicarum sanctissimarum litterarum amorem inductio quaedam eine ältere Form dieses Encomium's des Nicolaus. Hier ist es ein unter den Theologen gebräuchliches Sprichwort: Nisi Lira lirasset, nemo Doctorum in Bibliam saltasset,[1] und die Beziehung dieses Reims auf Luther ist wie chronologisch so auch sachlich vollkommen und absolut falsch. Die Reihe der Commentare zu Joel führt mich auf Luther, aber es ist nicht ohne Bedenken, dass ich mich der Aufgabe unterziehe, hier seine allgemeinen hermeneutischen Obersätze soweit zusammenzustellen, als es zur Würdigung seiner Auslegung nothwendig ist, denn über eine Erscheinung wie Luther etwas zu schreiben ist eine Aufgabe, vor der auch Stärkere als ich Ursache haben sich zu scheuen. Leider kann ich jedoch den Leser nicht auf eine bereits vorhandene Darstellung von Luther's Hermeneutik verweisen, die durchaus geschichtlich, den Phasen von Luther's eigner Entwicklung entsprechend, seine allmälige Loslösung von der mittelalterlichen Auslegekunst darstellend, gehalten werden muss, denn eine solche existiert meines Wissens nicht. Die Hermeneutik Luther's sollte einmal zum Gegenstand intensiver Forschung werden, denn die Hermeneutik ist, wie wir in den bisherigen Erörterungen unseres ganzen Werkes stets gefunden haben, eine Function der allgemeinen theologischen Entwicklung, so bei den älteren Theologen wie bei Luther, und jede Entwicklungsstufe, die er ersteigt, verändert seine hermeneutische Theorie, die sich seinem eignen

1) So nach Nestle in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1877, S. 668.

geistigen Auswachsen parallel herausbildet. Die Hermeneutik ist die Theorie des Schriftverständnisses, aber nicht das Schriftverständniss selbst, wer daher Luther's Entwicklung, die auf seinem Schriftverständniss ruht, und diesem parallel läuft, verstehen will, wird, sobald er sie in einer bestimmten Periode zu beschreiben hat, darauf hingewiesen werden nachzusehen, wie er sich über hermeneutische Fragen äussert; hier findet er den wechselnden Logarithmus, der den veränderten Realitäten entspricht, denen gegenüber der Grundwerth, die Grundzahl des Systems immer gleich bleibt, die in Nichts anderem besteht, als in der Voraussetzung des absoluten Werthes der Schrift. Andere, die sich speciell mit Luther und der Geschichte seiner Entwicklung beschäftigen, werden hier vielmehr thun können und müssen als ich, aber durch den Zusammenhang meiner Betrachtungen auf den Gegenstand geführt, halte ich es für Besser nicht zurückzuweichen, sondern so viel ich kann, zu thun, und ich werde zufrieden sein, wenn ich die Hauptcontouren des Bildes richtig zeichne. Es handelt sich dabei für mich nicht um eine Blumenlese von Luther's Aussprüchen, sondern einzig und allein um das Finden des Pfades, auf dem diese Aussprüche die Wegweiser bilden, um die Erörterung der leitenden Principien und ihrer Gründe. Dieser Pfad aber geht nicht von dem Punkte aus, auf welchem wir die Exegese unter Lyra verlassen haben, der Gegensatz von Littera und Tropologie mit allen seinen Consequenzen existiert für den jungen Luther nicht, er liest die Bibel mit dem Herzen und mit dem unruhigen Gewissen, er sucht Worte des Lebens und der Gnade, ob er sie in der Littera oder in der Tropologie suchen soll, das fragt er nicht. Aber der Krieg gegen die Hierarchie stellt ihn vor die Frage; ist die Tropologie, wie wir sahen, eine Methode, die Kirche von der Auctorität der Schrift zu emancipieren, und ist diese Auslegung Sache der die Kirche vertretenden Hierarchie, wie kann sie bestehen, wenn die Auctorität dieses Auslegetribunals mit der Einsicht, dass die Schullehrer von der Schrift kein Fünklein wissen, selbst zusammenbricht? Wenn die Kirche durch die Schrift gerichtet wird, soll dann die Kirche Herrin der Auslegung sein? Klare Schrift ist gegen die Kirchenlehre von Busse, Glauben und Gerechtigkeit, aber was ist in der Schrift klar? Wie gewinne ich die Klarheit? So entwickelt sich für Luther die Nothwendigkeit des Recurses auf den Buchstaben, sein Gewissen stürzt ihm die alte Hermeneutik, nicht gelehrte Forschung, die erst in zweiter Linie mit der religiösen Erkenntniss verknüpft worden ist, zu der er aus Gründen des Gewissens hingeführt werde, ohne dass sie die Triebfeder für sein Handeln von Haus aus gewesen ist. Der entscheidende Zeitpunkt liegt für Luther vor und

in der Leipziger Disputation 1519, hier sah er sich vor das Dilemma Schrift an sich oder Schrift nach Auslegung der Kirche gestellt, und er entscheidet sich: „Man soll einem Laien, der Schrift hat, mehr glauben als Papst und Concil ohne Schrift.“ Um 1521 ist der ganze Gegensatz klar: Weil sie denn mit Schriften gestossen sich erkennen untuchtig, mit Schriften in dem Licht zu handeln, ist hinfort den armen Menschen nicht fur ubel zu haben, dass sie doch ihr Schande mit viel Schreiben, ohn Schrift, und mit Fluchen, Lästern und Maledeien trösten. Darum will ich sie sich lassen müde bluten und lästern; ist genug, dass wir Schrift, sie nicht Schrift haben.“ Und weiter: „Ich foder Schrift von ihm; so antwortet er mir der Lehrer Spruch. Ich frag nach der Sonnen; so weiset er mir seine Latern. Ich frag wo ist die Schrift? so spricht er: Tritt erfür Ambrosius, tritt erfur Cyrillus, und dergleichen.“ Endlich: „Wenn euch aber Jemand von ihnen antastet und spricht, man muss der Väter Auslegen haben, die Schrift sei dunkel; sollt ihr antworten, es sei nit wahr. Es ist auf Erden kein klärer Buch geschrieben denn die heilige Schrift, die ist gegen alle ander Bücher gleichwie die Sonne gegen alle Licht. . . . Es ist eine greuliche, grosse Schmach und Laster wider die heilige Schrift und alle Christenheit, so man sagt, dass die heilige Schrift finster sei, und nicht so klar, dass sie Jedermann mug verstehen, seinen Glauben zu lehren und beweisen.“ Für das Verhältniss der Väter zu der Schrift gibt Luther zwei Regeln: „Die erste sollt ihr fragen, ob die Väter auch je geirret haben. Haben sie aber geirret, wie sie [die Papisten] bekennen müssen, so gelten ihre Sprüch schon Nichts, sie müssen ein höher Beweisung haben, das ist, einen klaren Spruch aus der Schrift. Wo das nicht ist, soll man sie mit den Vätern fahren lassen. Also mugt ihr sie dringen zur Schrift. Das werden sie ungern thun; da werdet ihr sehen, dass sie stehen werden wie die Pfeifer, die den Tanz verderbet haben. Werden sie aber Schrift fuhren, so wird's der Art sein, wie der schreibt, der da sagt: Ihr seid Salz der Erden, heisset, ihr seid Priester. Item: Lobet Gott in seinen Heiligen, das heisst: Der Pabst hat Macht Heiligen zurheben.“

„Die ander Regel sollt ihr sagen, dass die Väter nicht haben wollen, dass Jemand ihn gläube, wo sie nicht klare Schrift fuhren; und die Papisten thun den lieben Vätern unrecht, dass sie alle ihre Sprüch wollen gehalten haben. Sie suchen auch nicht der Väter Ehre damit, sondern ihr eigen Tyrannei, dass sie uns mugen aus der Schrift fuhren, den Glauben verdunkeln, sich selbs ubir die Eier

setzen, und unser Abgott werden.“ Luther begründet diese zweite Regel aus Augustin, Hieronymus und Hilarius, die Worte des letztern hebe ich heraus: Das ist der beste Lehrer, der sein Meinung nicht in die Schrift, sondern aus der Schrift bringt.[1]

Hier sind die Grundanschauungen fertig, die Schrift steht über der Kirche mit ihren Vätern,[2] sie ist so weit klar, als es sich um das Lernen des richtigen Glaubens handelt, für Tropologie ist nur noch Hohn vorhanden, und die Einsicht gewonnen, dass die elende Exegese der Zeitgenossen nur dazu dient, die Schrift zu verdunkeln und den Papisten zu ermöglichen, dass sie sich selbs ubir die Eier setzen. Aber es hat schwere Kämpfe gekostet um diese fundamentale Erkenntniss zu gewinnen. Verfolgen wir in der Kürze den Gang, den Luther genommen hat.

Im Erfurter Augustinerkloster, wo Luther bis Herbst 1508 weilte, fehlte es an jeder Anleitung zum Schriftstudium, Luther erhielt dort auf Verlangen eine Vulgata, griechisch oder hebräisch verstand er nicht, sein Commentar war die Glossa ordinaria, und was das bedeutet, wissen die Leser nach den gegebenen Proben, gegen Nicolaus Postille liess er sich einnehmen und legte so das Beste, welches die Zeit bot, bei Seite. Luther verstand so die Bibel durchaus nicht und folgte dem schlechten Beispiele der Vorgänger über dasjenige zu phantasieren, welches er nicht verstand, d. h. mystische und allegorische Deutungen anzuwenden, was er später tief beklagte, und als Zeitverlust ansah. Ja, selbst das Schriftstudium an sich wurde im Kloster nicht gern gesehen, die Brüder bezeichneten die Bibel als im Ketzerbuch, doch folgte Luther dem inneren Zuge zur Bibel mit grosser Selbständigkeit und kehrte von den „Scribenten“ immer wieder zu ihr zurück, freilich aber bei seinem Glauben an die Untrüglichkeit der Kirche von verschiednen Strömungen beeinflusst, von der Scholastik und der Schrift, von der Kirche und von der Theologie Staupitzens.[3] Wir begreifen daher die unmittelbare Wahrheit seiner Klagen, dass es ihm vor Zeiten viel zu schaffen gemacht hat, wenn er auf Worte kam wie die Gerechtigkeit, die Werke Gottes, dein Werk, deine Gerechtigkeit. „Denn je nachdem sie verstanden

1) So in der Auslegung des 37. (36.) Psalms 1521. Erlanger Ausgabe von Irmischer. Vol. 39, S. 131 f.

2) Genaueres über Kirche und Schrift siehe bei Köstlin Luthers Theologie II, 60.

3) Jürgens, Luther von seiner Geburt bis zum Ablafsstreite I, 603 f., 615, 619, 671, 687.

werden, sind sie der Tod oder Leben und Seligkeit." Luther sinnt dabei über die praktischen Consequenzen der Bibelworte für sein eignes Heil, er zürnt wider Gott, dass er selbst im Evangelium noch mit seinem Zorn drohe, wenn er Röm. 1, 17 liest, die Gerechtigkeit Gottes sei im Evangelium offenbart; endlich aber löst sich ihm die Schwierigkeit nach Habac. 2, 4 durch theologische Erkenntniss, dass die Gerechtigkeit gemeint ist, die vor Gott gilt, in welcher er uns aus Gnaden rechtfertigt. Dann ruft er aus: „Da ich erst die Sache verstand und wusste, Gerechtigkeit Gottes heisse die Gerechtigkeit, womit er uns durch die in Christo geschenkte Gerechtigkeit gerecht macht, da verstand ich die Grammatik und schmeckte mir erst der Psalter." Seit 1509 las Luther als Baccalaureus in Wittenberg über die Bibel, ohne die Grundsprachen zu kennen, indem er sich an die Kirchenväter hielt, deren exegetische Gehaltlosigkeit ihm später so klar wurde, aber er las mit anempfindendem Verständniss und fieng erst in Folge der Ueberzeugung, dass ihm in den Sprachen ein Hülfsmittel des tiefen Verständnisses zur Hand sei, das Studium derselben an. Um 1517 benutzt er „über die gemeinen Translationen" in der Bearbeitung der Busspsalmen die Translation Sancti Hieronymi auch dazu die Translation Doctoris Johannis Reuchlin in seiner hebräischen Septene. Er vergleicht hier also zur Gewinnung eines sichern Textes philologisch das Psalterium romanum mit dem des Hieronymus und ist mit Reuchlin's hebräischen Arbeiten bekannt, er lernte so die Biblia buchstabieren, wie Mathesius sagt. Seit 1512 las er als Doctor der heiligen Schrift über die Psalmen, Römer, Hebräer und Titusbrief, und zwar so, dass nach Melanchthons Aussage allen Frommen ein neuer Tag über die Lehre aufzugehen schien, was keinen andern Grund hat, als dass Luther die Scribenten aus den Augen setzte und sich an den Text hielt, nach dem er früher den Hebräerbrief mit Chrysostomus, Titus und Galater mit Hieronymus, die Genesis mit Ambrosius und Augustin, die Psalmen mit allen Scribenten, so man haben kann, studiert hatte.[1] Luther betonte es später seinen Gegnern gegenüber, dass er in den alten Exegeten wohl bewandert sei, es ist seine, auf eifrigem Studium beruhende Ueberzeugung, dass sie wenig taugen: „Ich hab mehr gelesen denn sie meinen, hab's auch durch alle Bücher getrieben, dass sie ja zu vermessen sind, die sich dünken lassen, ich hab die Väter nicht gelesen, und wollen mir das fur kostlich Ding furbringen, so ich vor 20 Jahren hab müssen

1) Seidemann, Doctoris Martini Lutheri scholae ineditae de psalmis habitae annis 1513—16. Dresdae 1876. S. VII.

gering halten, da ich die Schrift sollte lesen.“ So geschrieben 1539. Erlanger Ausgabe 25, 230.

Luther's Pflege des Schriftstudiums und seine Methode war eine unerhörte Neuerung, aber er selbst hatte dabei doch das Gefühl, dass ihm viel fehle, er wäre bis Rom gelaufen, um nur einen Psalm oder eins von den zehn Geboten richtig zu hören.[1] Die eigentlich gelehrte Behandlung des Textes fehlt; wie Luther die Bibel aus seelischem Bedürfniss las, so erklärte er sie auch für das seelische Bedürfniss practisch zur Besserung des Glaubens und Lebens, und von dieser Art die Schrift anzusehen und zu benutzen, ist er nie abgegangen. Daher sind seine Commentare, trotz gelehrter Erörterungen, practisch und volksthümlich, dem es umgekehrt entspricht, dass auch in seinen Predigten gelehrte Excurse nicht vermieden werden.[2] Wissenschaftliche und practische Auslegung sind eine Einheit, er will die Bibel lebendig machen und legt den Hauptwerth auf ihr Wirken am Menschen, nicht auf subtile Fragen.[3] So neu dies alles war, so hängt doch Luther begreiflicher Weise noch mit vielen Fäden an der herkömmlichen Weise, wie seine ältesten Vorlesungen über die Psalmen (ed. Seidemann) beweisen, die wir jetzt kurz betrachten.

Luther ruht in dieser Zeit 1513—16 noch auf der Glossa ordinaria, die Stellen sind von Seidemann S. XIV verzeichnet; aber er hat sich schon mit Reuchlin so weit bekannt gemacht, dass er zu Ps. 4 nach seinem Vorgange eine Discussion über die hebräische Ueberschrift anstellt, in der er sich gegen das von Lyra aus Raschi Beigebrachte erklärt, und eine selbständige Ansicht über das Lamed auctoris aufzustellen den Muth hat. Diese ist in doppelter Hinsicht charakteristisch, einmal weil er den hebräischen Text zu benutzen anfängt und sich durch keine Auctorität von der grammatischen Analogie, wie er sie verstehen musste, abbringen lässt,[4] so dass die Tendenz auf grammatisch scharfe Interpretation sich zeigt, sodann aber, weil er von dieser grammatischen Observation sofort einen Gebrauch macht, der vollkommen im Style der mittelalterlichen Exegese ist. Die Stelle (Seidemann S. 31, unten) ist so bedeutsam, dass ich sie ausschreibe: Sed notandum, quod in le

1) Jürgens II, 72 f. 252 f. 428. 431 f.

2) Z. B. die Erklärung über Wind und Geist, über die Trinität in Genes. 1 in den Predigten über das erste Buch Mosis. Erlanger Ausgabe 33, S. 31 f.

3) Predigten über das erste Buch Mosis. Erlanger Ausgabe 33, S. 23.

4) Den hebr. Text und hebr. Wendungen führt er oft an, z. B. Seidemann I, 428. 169. 172 u. s. w.

omnibus titulis praeponitur huic nomini David articulus Dativi casus, quod Judaei dicunt tamen esse Genetivi in subscriptionibus et titulis. Quod mihi non placet, sed volo quod sit Dativi casus, sicut alias semper, ita et in titulis ps. Et tunc significat, psalmum non esse ipsius David proprie,[1] sed ipsi David sive ad David, per quod exprimitur motus spiritus sancti, qui *fecit* psalmum et *revelavit* Davidi seu ad David, quomodo in prophetis legimus: Factum est verbum Domini ad Osee Isajam etc. Quod autem Dativum magis quam Accusativum ponit, arguit excellentiam revelationis, quia non solum ad eum scilicet, sed etiam ipsi (1 ad intellectum, ad utilitatem, ad intimiorem ejus sensum) factus est Mizmor. Hier liegt moderne Schärfe und mittelalterliche Verkehrtheit dicht nebeneinander, und wenn wir von den Lehrstücken, welche behandelt werden, wie Ablass, Compunctio, Glaube und Werke, also den materialen Lehren der Reformation absehen, und nur die Methode betrachten, so ist damit der Psalmencommentar, oder genauer gesagt, das Brouillon nach dem Luther las, charakterisiert. Wie wenig durchgebildet die Einsicht in den Werth der Littera ist, zeigt der Ausspruch S. 164: Nunc notandum, quod per hoc nomen Eruditio (das ist das Wort, welches er eben commentiert) hic exploditur omnis carnaliter sapiens, qui litteram sequitur, quoniam spiritualiter vult omnia intelligi in toto psalmo. Ich müsste den ganzen Commentar ausziehen um die eigenthümliche Mischung reformatorischer Gedanken und scholastischer Form vor Augen zu führen, da wir es aber hier nur mit der Hermeneutik zu thun haben, so weise ich nur auf ps. 51, Seidemann I, 196, wo der ganze Apparat der mittelalterlichen Deutung entwickelt ist. Zu den Worten Cogitavit lingua tua bemerkt Luther, es sei Sitte der Schrift, dass das Ganze durch den Namen der Theile bezeichnet werde, was er in keinem andern Idiome gefunden haben will. So sage also die Schrift: meine Augen haben gesehen, statt: ich habe gesehen u. A. m. Aber warum thut sie das? Aus zwei Gründen: Primo ut comprehendat sub eisdem verbis litteram, allegoriam, tropologiam, anagogiam. Nam si dixeris: Ego locutus sum, solus tu intelligeris locutus ad litteram. Sed quando dicitur: Lingua mea calamus scribae, ibi primo lingua Prophetae ad litteram intelligitur; secundo allegorice omnis doctor ecclesiae et

1) Diese Theorie behält Luther auch später bei, z. B. in der Auslegung der vier Trostpsalmen an Maria von Ungarn 1526. Erl. Ausg. 38, S. 427: Den Psalm aber hat David im Geist gemacht von Christo, welcher redet den ganzen Psalmen in seiner eigen Person wider Juda der Verräther u. s. w.

praedicator, quia in corpore ecclesiastico etiam sua lingua est; tertio tropologice sunt vires animae mediatrices et disputatrices in corde, per quas formantur verba cordis et cogitationis; anagogice autem est filius Dei in Divinis etc. vel in malo diabolus. Der zweite Grund ist:

Secundo ad exprimendam unitatem animae, in multis membris, quia anima tota est in qualibet parte, et ideo quando uno membro utitur, tunc tota in illo est etc.

Wer dies vor Augen hat, wird wahrlich nicht der Meinung sein können, dass Luther ein Schüler Lyra's sei, die Grundlage auf der seine Bibelbehandlung ruht, ist eine vollkommen andre; wie seine besondre Kraft in der praktischen Auslegung liegt, und wie ihn hier sein eigenthümlich practisches Genie leitet und bestimmt, das zeigt eine Vergleichung der sieben Busspsalmen von 1517 mit diesem Commentare, der gelehrten Charakters ist, den aber der rein practische formell und materiell weit übertrifft, in welchem wir den Lehrer des deutschen Volkes sehen, dem die lateinische Phraseologie der Scholastik gar nicht recht zu Gesichte steht.[1] Wir finden so Luther bis in das Jahr des beginnenden Ablassstreites tief in der alten Methode befangen, seit 1521 aber als offnen und energischen Vertreter des alleinigen Litteralsinnes, der darüber klar ist, dass der Väter Auslegung unzuverlässig, und die Kirche über die Schrift nichts vermöge, und dass die alte exegetische Methode nur dazu diene, dass sich die Papisten selbs uber die Eier setzen. Die Zwischenstufe sehen wir in den Operationes in Psalmos (Opera exeget. latina ed. Irmischer Vol. XIV f.). Es sind dies academische Vorlesungen, in den Jahren 1519—21 gehalten, in denen schon eine sehr kräftige Benutzung des hebräischen Textes fühlbar ist, und die sich zu den ersten Vorlesungen verhalten wie Tag und Nacht. Dies ist das erste wahrhaft wissenschaftlich gehaltne exegetische Werk der evangelischen Kirche, für seine Zeit ein Meisterwerk, von dem man Mühe hat zu begreifen, wie es nur hat geschrieben werden können. Es ist von hohem geistigen Schwunge getragen. Um eine Aeusserlichkeit hervorzuheben, verweise ich auf die Untersuchung über Sela XIV S. 97; eine tiefe biblisch-theologische Erörterung über die Hoffnung findet man S. 230 f. 63, worin der Satz: Error est itaque, liberum arbitrium habere activitatem in bono opere, quando de interno opere loquimur. — Merkwürdig, dass diese gelehrte Thätigkeit zur gleichen Zeit ihre Blüthe entfaltet, in der auch die reformatorische Wirksamkeit den höchsten Schwung hatte.

1) Jürgens III, 273.

Der theoretische Fortschritt in hermeneutischer Erkenntniss ist also bedingt durch seine veränderte Stellung zur Kirche und diese durch sein Gewissen; wir sehen das grossartige Schauspiel vor Augen, dass sittliche Erkenntniss der intellectuellen vorauseilt und diese sich nachzieht. Luther's Hermeneutik entwickelt sich als Consequenz seiner religiösen Ueberzeugung, fides praecedit intellectum. Und was für seine Hermeneutik gilt, gilt auch für seine Kritik; es wird ein monumentum aere perennius zu Ehren und für das Recht der Kritik aus inneren Gründen bleiben, dass Luther in Leipzig den päbstlichen Decretalen, den frigidissima decreta, die Glaubwürdigkeit absprach, dass die geistliche Erleuchtung Luther's ein richtiges Urtheil in historischen Dingen hervorgerufen hat. Köstlin, Luther's Theologie I, 262 und 383 f.

Bisher haben wir indessen nur in allgemeinster Umschreibung den obersten Grundsatz für die Messung des Schriftwerthes kennen gelernt, dass sie der Kirche übergeordnet ist, wie aber der Sinn der Schrift gewonnen und abgeleitet werden muss, darüber finden wir noch keine befriedigende Lehre. In einer Predigt vom Martinstage 1516 wird die Frage behandelt und eine Norm gesucht, nach welcher sich die Auslegung zu richten habe. Diese ist keine äusserliche oder wissenschaftliche, sondern eine strict religiöse, die Analogia fidei, evangelisch verstanden, in einer engeren Fassung. Luther sagt hier: „Welcher die Bibel lesen will, der muss eben darauf schauen, dass er nicht irre, denn die Geschrift lässt sich wohl dehnen und leiten, aber keiner leite sie nach seinem Affect, sondern er führe sie zu dem Brunnen, das ist zu dem Creutz Christi, so wird er's gewisslich treffen und nicht fehlen.“ [1] Eine Methode, welche es verhindert die Schrift zu leiten und zu dehnen, hat Luther hier noch nicht entdeckt, er steckt noch im Glauben an den sensus quadruplex, aber eben von diesem fühlt er, dass er ein Mittel ist, die Schrift zu leiten und zu dehnen, und indem er nun alles auf Christus will bezogen wissen, glaubt er eine Directive zu geben, die die Misshandlung der Schrift beseitigen soll, die aber begreiflicher Weise dazu nicht im Stande ist. Bei der Luther allein beherrschenden Tendenz nur die Heilslehren aus der Schrift zu ziehen, die durch und über Christus sind, wird es begreiflich, dass er in der Beziehung aller Schrift auf diesen ihren materialen Mittelpunkt den Leitstern aller Auslegung konnte glauben entdeckt zu haben. Dass zum Schriftverständniss, abgesehen von der religiösen Befähigung des Gemüthes, auch noch eine technische Vorbereitung gehöre, empfand er um so weniger, je entfernter

1) Jürgens III, 69.

er noch von consequentem Zurückgehen auf die Urtexte war, je weniger er mit der humanistischen Strömung, die sich zur Philologie entwickelte, in innerer Berührung stand,[1] indem er immer nur auf das sah, was ihm religiös als das eine, das Noth thut, erschien. Erst allmählig öffnete sich ihm das Auge für den Werth der Sprachstudien und auch wieder nicht durch Versenkung in dieselben, sondern wegen der Hülfe, die sie seinem in sich arbeitenden religiösen Bewusstsein boten. Diese erfuhr er practisch, denn nachdem er den griechischen Ausdruck für Busse, *μετάνοια,* etymologisch als Umwandlung der Gesinnung begriffen und eingesehen hatte, wie irreleitend die lateinische Wiedergabe durch poenitentia sei, da wurde ihm der wahre Sinn und Zusammenhang der paulinischen Vorstellungen klar.[2] Und so konnte er denn in der Schrift an die Rathsherren sagen: Darum ist das auch ein toll Fürnehmen gewesen, dass man die Schrift hat wölln lernen durch der Väter Auslegen und viel Bücher und Glossen lesen. Man sollt sich dafür auf die Sprachen geben haben. Denn die lieben Väter, weil sie ohne Sprachen gewesen sind, haben sie zuweilen mit vielen Worten an einem Spruch gearbeitet, und dennoch nur kaum hinnach geohmet und halb gerathen, halb gefeihlet.[3] Nachdem ihm aber der Sinn für den Werth der Sprachen aufgegangen ist, hat er sie fleissig studiert und ihre Bedeutung für die Theologie richtig beurtheilt. Ueber seine eignen Kenntnisse äussert er sich bescheiden, aber doch mit dem gebotnen Selbstgefühl, dass er nicht unwissend sei: „Ich kann weder Griechisch noch Ebraeisch, ich will aber dennoch einem Ebraeer und Griechen ziemlich begegnen. Aber die Sprachen machen für sich selbs keinen Theologen, sondern sind nur eine Hülfe.“ Dabei legte er aber mehr Werth auf das practische Können als auf das Kennen, er verachtet die Grammatik[4] nicht, aber gibt der Belesenheit den Vorzug und äussert sich so: „Die Phrases und Art zu reden, und Construction wie man die Wort zusammenfassen und reden soll, das kann man nicht geben, noch einen lehren, denn

1) Jürgens III, 370 ff.

2) Ebenda 459.

3) Ebenda I, 613.

4) Um hier gerecht zu urtheilen, muss man den Zustand der Grammatik in jener Zeit im Auge behalten. Die neuere Grammatik als wissenschaftliche Beschreibung einer Sprache kannte Luther nicht, und über sie kann daher sein relativ ungünstiges Urtheil nicht ergehen. Seine Methode des Geradedurchgehens, d h. der directen Textesforschung nach dem Zusammenhange, ist es gerade, die zu wissenschaftlicher Syntax führt, und da er diese noch nicht vorfand, so ging er instinctiv den richtigen Weg, der zu ihr führt, und besass sie so latent in seinem Bewusstsein.

die Construction ändert oft die Bedeutung der Wort, dass wenn sie zusammengesetzt werden, viel ein andres heissen und verstanden werden müssen, denn wenn sie einzeln und allein stehen u. s. w. Ich habe mehr Ebraeisch gelernt, wenn ich im Lesen einen Ort und Spruch gegen dem andern gehalten habe, denn wenn ich's nur gegen der Grammatica gerichtet habe. Wenn ich jünger wäre, so wollte ich diese Sprache lernen, denn ohne sie kann man die heilige Schrift nimmermehr recht verstehen. Denn das neue Testament obs wohl griechisch geschrieben ist, doch ist es voll von Ebraismis und ebraeischer Art zu reden. Darum haben sie recht gesagt: Die Ebraer trinken aus der Bornquelle, die Griechen aber aus den Wässerlin, die aus der Quelle fliessen, die Lateinischen aber aus der Pfützen.

Ich bin kein Ebraeer nach der Grammatica und Regeln, denn ich lasse mich nirgendan binden, sondern gehe frei hindurch. Wenn einer gleich die Gab der Sprache hat, und verstehet sie, doch kann er darumb nicht eine in die ander sobald bringen und wohl verdolmetschen. Dolmetschen ist eine sonderliche Gnade und Gabe Gottes. Die siebenzig griechischen Dolmetscher, so die ebraeische Bibel in die griechische Sprache bracht haben, sind im Ebraeischen unerfahren und ungeübt gewest, ihr Dolmetschen ist sehr läppisch und ungereimpt, denn sie haben die Buchstaben, Wort und Art zu reden verachtet,[1] also dass auch S. Hieronymi Version und Verdolmetschen ihnen fürzuziehen ist; wiewohl wer Hieronymum für einen Ebraer schilt, der thut ihm Gewalt und Unrecht. Denn nach der babylonischen Gefängniss ist diese Sprache so corrumpirt und verderbt, dass man sie nicht hat konnt wiederumb zurechte bringen. Wenn Moses und die Propheten itzt wieder auferstünden, so würden sie ihre Wort, wie sie itzund verdreht sind, selbs nicht verstehen.

Also ist die lateinische Sprache von den Gothen so verderbet, dass auch Cicero und Andere, so zu ihrer Zeit gelebt haben, itzt ihre eigne Muttersprache nicht verstünden, wenn sie wieder lebendig sollten werden.

Lyra ist fur andern der beste Ebraeer gewest, und ein fleissiger Dolmetscher des Alten Testaments. Wenn ich wiederumb wollte in der ebraeischen Sprache studieren, so wollte ich

1) Der Sinn ist offenbar, dass sie sich an die Buchstaben gehalten und diese graecisiert haben, ohne auf dem Sinn, den die Uebersetzung für Griechen gab, zu achten. Sie hatten die sonderliche Gnade des Dolmetschens nicht.

die reinsten und besten Grammaticos fur mich nehmen und lesen, als, David Kimchi, Mose Kimchi, welche die reinsten sind; darnach wollte ich Mosen lesen, darumb dass derselbige gar eigentlich von Dingen redet; nachdem wollte ich den Psalter und die Sprüche Salomonis lesen, und zuletzt die Propheten, die brauchen viel verblümte Wort und Rede."[1]

Welche Höhe der Einsicht, zu der Luther durch seine Arbeiten schliesslich geführt ist! Es ist im höchsten Masse staunenswerth, wie er über die Septuaginta, die Verderbung der hebräischen Sprache, über die neutestamentliche Graecität klar und richtig urtheilt, über die noch ein Jahrhundert später Puristen und Hebraisten in Streit gerathen sind! Hier sehen wir auch Lyra richtig gewürdigt, von dessen Postille er anderwärts bemerkt, man solle die Comment, so Paulus, den wir kennen gelernt haben, und Simigerus darüber gemacht haben, und die kalt genug sind, bei einem Neudrucke auslassen. Aber dies ist eine gleichsam abschliessende Aeusserung, er schaut hier auf ein langes Leben zurück, in dessen Mitte er zu solcher Erkenntniss noch nicht gelangt war, und das auf allen Stufen sich in der Praxis immer noch an die ältere Manier der Auslegung gebunden zeigt, namentlich in Bezug auf die Allegorie. Luther erkennt um 1524 vollständig die Verwerflichkeit der Methode, aber er übt sie trotzdem selbst, und dies ist bei einem Manne, wie er war, gewiss nicht aus Nachgiebigkeit gegen den Geschmack der Hörer zu erklären, sondern aus seiner eignen Gewöhnung, für welche er biblische Gründe in der paulinischen Behandlung des alten Testamentes fand, und die er nicht abstreifen konnte, denn

Quo semel est imbuta recens servabit odorem
Testa diu.

Eine hervorragende Erklärung über die Allegoria oder die geistliche Deutung gibt er in den Predigten über etliche Capitel des andern Buches Mosi, Erl. Ausgabe 35 S. 23. Man sollte die Stelle im Ganzen lesen, doch können wir hier nur die Spitzen seiner Lehre herausziehen: „Wir haben Euer Liebe und sonderlich denen, so die heilige Schrift studiren und Prediger werden wollen, sonst oft gesaget, dass sie sich hüten sollen fur den geistlichen Deutungen oder Allegorien (wie man's nennet). . . . Wehren kann mans nicht, dass man nicht sollt Historien fur sich nehmen und heimliche Bedeutung draus ziehen, welches Paulus nennet Mysteria; als dass ich ein grob Exempel gebe: Isaac wird auf dem Altar geopfert und bleibt doch lebendig, dass es

1) Tischgespräche Erlang. Ausg. 62, S. 314, 112.

bedeute Christus müsse sterben, wieder auferstehen und lebendig werden. Dass muss man zulassen, dass mans thue, denn Paulus saget: Der heilige Geist redet Mysteria, das ist sein Ampt, er (nämlich der heilige Geist) kanns auch treffen und deuten die Mysteria; wie denn auch S. Paulus thut zun Galatern mit den beiden Weibern der Sara und Agar, so die beide Testament bedeuten; item mit den beiden Söhnen, dem Isaac und Ismael, welche zweierlei Völker bedeuten. Wenn ers nicht selbs (nämlich der heilige Geist) so geführet und gedeutet, so sollten wohl Säue herein fallen, wilde und wüste es gedeutet haben.“

Es ist nun kaum möglich sich stärker über die Unmöglichkeit, den wahren Sinn eines „Mysteriums“ durch Allegorese herauszubringen, zu äussern, als Luther hier thut; nur durch den heiligen Geist selbst könnten ja die Mysterien gedeutet werden, die er geredet hat, wie schon Nicolaus von Lyra die allegorische Deutung denen überlassen wollte, die eine Offenbarung empfiengen S. 333. Aber wer hat diese? Und weshalb redet der Geist überhaupt in Mysterien, wenn diese unverständlich sind? Wenn er sie deuten muss, und nur er sie deuten kann, wäre es nicht besser gewesen, er hätte von Anfang an deutlich geredet? Wäre nicht dann sowohl der Irrthum oder die Ungewissheit über den Sinn des Mysteriums als die Nothwendigkeit der Deutung erspart? Nicht alle diese Fragen hat Luther erwogen, aber über das Verhältniss des Mysteriendeuters zum heiligen Geiste hat er nachgedacht, wenn er so fortfährt:

„Darum so leidet sichs nicht, dass ein Iglicher mit seinem Kopf in die heilige Schrift falle und drinne grübele und mähre, wie er will. Es soll sich dess Niemand unterwinden, er habe denn den heiligen Geist. Und S. Paulus hat zun Römern am 12. Capitel gesagt: Wenn Jemands Prophezeien führt, so sollen sie dem Glauben ähnlich sein, analogia fidei; wer heimliche Deutung will führen, der sehe zu, dass er sie deute auf den Glauben, dass sie sich zum Glauben reimen.“

Hier erhalten wir also die Weisung, dass nur Besitzer des Geistes allegorisieren sollen, und ähnlich wie in der S. 396 angezognen Predigt eine Art negatives Criterium in der analogia fidei, denn was dieser widerspricht, ist sicher falsch, wo aber wäre das positive Criterium, dass die Richtigkeit der Deutung gewährleistet, wo die Methode der Ableitung? Doch was fragen wir nach Methode? Das wäre ja Menschenfürwitz; wenn der heilige Geist allein deuten kann, so ist die Frage nach der Methode höchst unberechtigt, um so nöthiger dagegen die

andre Frage, wer es von sich (oder von andern) dritten Personen gegenüber glaubwürdig erweisen oder behaupten könne, dass er den heiligen Geist besitze. Wenn für die gewöhnliche sowohl historische als allegorische Deutung in jener Predigt als gemeinsame Directive empfohlen ist, Alles auf Christus zu beziehen, so genügt das nicht mehr, wenn Allegorie und Historie geschieden werden, wie in der gegenwärtigen Stelle; für den historischen Sinn erhalten wir keine Anweisung, für den allegorischen sollen wir uns des heiligen Geistes getrösten. Dass dieser aber selten genug erkennbar wirkt und vor Allem bei dem Allegorisieren der Kirchenväter völlig unbetheiligt gewesen ist, das weiss Luther sehr gut; die schwankende katholische Lehre, in der vortridentinischen Form, welche Paulus von Burgos S. 380 vorgetragen hat, lehnt Luther ebenso ab, wie man nach seinem Vorgange die tridentinische vom Consensus patrum ablehnen muss, der ja in der That gar selten vorhanden ist, und wenn er in den Allegoresen sich findet auf Entlehnung hinauskommt.[1] „Denn die Patres haben viel gutes und nützliches Dinges geschrieben, doch soll man sie lesen cum judicio, nicht Alles bald annehmen und billigen, man habe es denn zuvor gegen der Richtschnur Gottes Worts gehalten und examiniert, obs auch mit demselbigen ubereinstimme.“[2] Ins Besondre aber ihr Allegorisieren ist Luther ein Greuel; „das rede ich darum, dass ich selbs viel Zeit im Gregorio, Hieronymo Cypriano, Augustino, Origene verderbet und verloren habe. Denn die Väter haben zu ihrer Zeit eine sonderliche Lust und Liebe zu den Allegoriis gehabt, sind damit umbher spazieret und alle Bücher vollgeklickt. Origenes ist fast ein Fürst und König uber die Allegorien und hat die ganze Bibel durchaus voll solcher heimlicher Deutung gemacht, die denn nicht eines Drecks werth sind.“ In allen diesen Allegorien vermisst Luther den heiligen Geist und findet nicht die analogia fidei. Er weiss vollkommen wie schädlich Origenes gewirkt hat, „denn die Juden spotten derselbigen Lehrer, die durch Allegorien die Schrift auslegen“ und etwa das, was von Isaac erzählt wird, auf Christus deuten, und er kennt auch die Wirkung auf das Publicum: „Das war ein köstlich Ding, und da sperret man den Leuten das Maul auf“ und die Neigung der jungen Lehrer nach tieferem Sinne zu forschen,[3] die da meinen: „Man muss die Nuss aufbeissen und aufbrechen, da findet man den Kern; wer das

1) Man vergleiche hierüber Siegfried Philo von Alexandria S. 330 ff.

2) Erlang. Ausgabe 62, S. 116.

3) Heute nennt man's pneumatische Auslegung, Blätter für höhere Wahrheit. . . .

nicht thut, der krieget ein Dreck in's Maul." Das alles weiss er aus eigner Erfahrung, aber er hat auch gelernt: „Man verleuret darüber den rechten Grund und Verstand der Schrift und führet die Leute auf eitel Holzwege."

Allegorienspiel mag, wer es nicht lassen kann, an weltlichen Poeten treiben, aber in die Schrift soll er nicht „hineinplumpen," „du aber lass auch dein bests Studiren sein, dass wir wissen wie die Historien gehen.... Die heimliche Deutung halten den Stich nicht, sollen auch nicht der Grund sein, darauf wir uns verlassen. Denn das soll und muss allein das klare, ausdrückliche und offentliche Wort Gottes thun, als, an Christum gläuben und den Nächsten lieben; also ist man selig.... Ich muss den offentlichen Text und Blatt der heiligen Schrift haben." Das Allegorisieren nennt er „mit der Schrift gauckeln," dasselbe eine geistliche Auslegung zu nennen verbietet er, „denn die ganze heilige Schrift ist geistlich" und die höchsten Theologen, wo sie so mit der Schrift gegaukelt haben, „sind Narren in der Haut drinnen gewesen."

Nach solchen unverblümten Aeusserungen sollte man wohl meinen, dass Luther die Allegorie vermeide, wie er sie verurtheilt, aber dies ist nicht der Fall; weil Paulus im Galaterbrief allegorisiert hat, nachdem er zuvor die Gerechtigkeit aus dem Glauben gepredigt hat, „so kannst du heimliche Deutung mit einführen neben dem offentlichen Text, den schmücken und als schöne Spangen darzu heften." Und ohne auf die Frage nach dem Besitze des Geistes einzugehen, hält er sich an die analogia fidei und sagt von sich: „Denn ich sie alle [Allegorien] dahin deute und führe, dass sie dem Predigtampt und Glauben dienen. Also thut ihr auch." Aber nöthig ist das nicht, man thut es, „wenn man Lust hat." Erlang. Ausg. 35 S. 52.

Beispiele von Luther's eignen Allegoresen zu geben, ist nicht dieses Orts, mögen sie geistvoll und selbst enger an den Text geschlossen sein als ältere, sie sind und bleiben Allegoresen und als solche verwerflich, um ein milderes Wort zu gebrauchen, als das ist, welches Luther von Origenes sich gestattet.

So ist Luther's Praxis also schlechter als seine Theorie, wie aber der wahre Schriftsinn oder die Historie abgeleitet werden muss, darüber erfahren wir bei der ganzen Discussion über die Allegorie nichts. Zu der Negation, dass man mit der Schrift nicht gaukeln soll, gehört nun aber nothwendig die Position, wie man mit ihr fahren soll, und was Luther darüber dachte, das ersehen wir aus seiner Vorrede zu Jesajas von 1528 (Erlanger Ausg. 63, S. 52), aus der Einleitung zu den Vorlesungen über Jesajas (Opp. exeg. lat. XXII u. XXIII) vom Jahre 1534, aus der Ein-

leitung zur Genesis (Opp. exeg. lat. I—XI) vom Jahre 1544 und aus der deutschen Auslegung von den letzten Worten David's, (Erlanger Ausgabe 37, S. 1), welche 1543 erschienen und verfasst ist.

Indem wir seine Aeusserungen hier zusammenfassen, gelangen wir zu seiner Hermeneutik, die ebenso kurz als richtig ist:

Um Jesajas zu verstehen, — sagen wir überhaupt um alte Schriften zu verstehen, — ist zweierlei nöthig, einmal grammatica, et ea quidem certa et perfecta, quam me non habere ingenue fateor, et desideratur etiam in aliis ecclesiae doctoribus ut Augustino et aliis. Weit nöthiger aber ist die andre Hülfswissenschaft, cognitio historiarum sacrarum. In unsere Zeitsprache übersetzt, heisst das, die Exegese muss grammatisch-historisch sein, dabei ist aber von vornherein darauf aufmerksam zu machen, dass sich der Inhalt dessen, was Luther historiae sacrae nennt, nur theilweis mit dem deckt, was wir heute darunter verstehen, da ein wesenlicher Theil von dem, welches wir als Geschichte des alten Testamentes bezeichnen, zu Luther's Zeit nicht entdeckt oder klar gestellt war, sondern höchstens geahnt wurde. In dieser engeren Fassung des Begriffs der Historie und in der durch die allgemeine Lage der Wissenschaft begründeten zeitweiligen Unmöglichkeit denselben zu erweitern, liegt die reale Grenze, die Luther und seinen Zeitgenossen gesteckt war, die Weiterbildung der Hermeneutik knüpft sich an die breitere Entwicklung des Begriffs der Historie, und diese wirkte völlig umgestaltend. —

Zur grammatica und historia kommt drittens die analogia fidei, wie wir oben gesehen haben, und die nicht verlassen werden darf. Wenn der Werth der grammatischen Kenntniss gegen den der historischen gehalten wird, so ist der Werth der Historie höher zu achten, wie man an Augustin wahrnimmt, der vom rechten Sinne aus Mangel an Grammatik oft abweicht, dennoch aber durch seinen treuen Anschluss an die Historia innerhalb der Analogia fidei gehalten wird, wogegen Hieronymus bei der geringen Aufmerksamkeit, die er der Geschichte schenkt, trotz besserer Kenntniss des Hebräischen oft aus der Regula fidei heraustritt.[1]

Luther bestimmt nun weiter den Sinn der grammatica dahin, sie sei nicht blos die Kenntniss der Bedeutung des einzelnen Wortes, sondern Einsicht in die Figuren und Phrasen, welche die hebräische Sprache von der unsrigen verschieden und eigenthümlich hat. Diesem

1) Wie richtig die höhere Schätzung der Geschichte ist, zeigt ins Besondre die rabbinische Exegese, wo trotz alles Sprachverständnisses, das tiefere Begreifen mangelt.

Ideale entspricht aber keine Grammatik in Luther's Zeit: Atque hac in parte merito querimur, nimium nos destitui, neque enim adhuc excultam grammaticam hebraicam habemus.[1] Von der Grammatik steigt man zur geschichtlichen Betrachtung auf, aber auch hier fasst Luther den Begriff weit, dieselbe erfordert nicht nur das Wortverständniss an sich, — um mich eines Bildes zu bedienen, das Abspielen der musikalischen Noten, — sondern auch das feinere ästhetische Verständniss des Styles und der Ausdrucksweise, — in meinem Bilde, das Verständniss für das dynamisch richtige Erfassen der Composition; non modo hoc requiritur, ut verba et syllabas ita ut sonant intelligas, sed ut etiam rhetorica et dialectica teneas, ut diligenter consideres omnes circumstantias rerum gestarum. Dies feinsinnige Urtheil nimmt bei einem Manne nicht Wunder, der so treffend vom Dolmetschen redet und so trefflich dolmetscht, denn die wahre Kunst des Dolmetschens ist nicht Wiedergabe der Worte und Sylben, sondern Neuschaffung des Gesammteindrucks einer Schrift. Wie feinfühlig Luther in dieser Beziehung war, zeigt sein Ausspruch: Quam ridiculi sunt hodie, qui egregia seu, ut volunt, pura Latinitate res scripturae, seu paraphrases tentaverunt, ipsi spiritu et intellectu prorsus inanes et, ut dicitur, asini ad lyram.[2]

Was nun alles zur vollen Betrachtung aller Umstände gehört, das lehrt beispielsweise die Vorrede zur Jesajaübersetzung von 1528 (Erl. Ausgabe 63, 52). Man soll die Zeit des Propheten, die Könige, unter denen er auftrat und ihre Geschichten, die Topographie von Jerusalem und die Geographie des heiligen Landes, sowie der Nachbarstaaten kennen, kurz der Begriff der Historia schliesst den der biblischen Realien in sich. Auch muss man wissen, „wovon der Prophet handelt," d. h. worauf er zielt, also seine Zwecke und Tendenzen kennen, endlich muss man auf die Ordnung seiner Schrift sehen, und hierin liegt der Keim der später sich entwickelnden Compositionscritik. Luther sagt: „Die Ordnung hält er nicht, dass er ein Iglichs an seinen Ort und mit eignen Kapiteln und Blättern fassete, sondern ist viel gemenget unter nander. Ob aber das geschehen durch den, so solche Weissagung zusammen gelesen und geschrieben hat . . . oder ob ers selbs so gestellet hat . . . weiss ich nicht." Ja, Luther wendet auch für sich den Satz an: distingue tempora et concordabis scripturas, der die Praemisse der biblischen Theologie enthält.[3]

1) Vgl. dazu unsre Note S. 397, welche Luther's Ansicht sicher stellt.
2) Opera exeg. lat. I, 5. Die Theorie ist gegeben nach Op. ex. lat. XXII, 11.
3) Opera exeg. lat. 1, 97.

Luther verlangt so vom Ausleger grammatisches, historisch-realistisches und ästhetisches, ja selbst kritisches Verständniss, damit er dem Schriftinhalt gerecht werden kann, und dass wir dem Betonen historisch-realistischen Wissen's erst hier begegnen, hat seinen ganz natürlichen Grund darin, dass Luther bis 1528 sich wesentlich mit den Psalmen beschäftigt hat, die dies in minderem Masse zu erfordern scheinen. Von Propheten hat er 1526 Jonas und Habakuk, 1527 Sacharja ausgelegt, und in der Einleitung zu dem letzteren gegen Allegorese gesprochen, sowie 1527 Stücke aus Jeremia und daneben 1530 Stücke aus Hesekiel und Daniel behandelt, aber noch nicht Veranlassung genommen, sich über die Hermeneutik zu äussern, zu der ihn die Einleitung seiner Vorlesung über Jesajas genöthigt hat.

Ehe wir jedoch zu dem Lehrgehalt der Propheten übergehen, erscheint es zweckmässig noch die Frage zu berühren, wie sich der Exeget mit seinen Ergebnissen zu den Ergebnissen andrer Wissenschaften, etwa der Philosophie oder Naturforschung zu stellen habe. Wir finden darüber Erklärungen von höchster principieller Klarheit, welche der gerade hier auf versumpften Wegen wandelnden Gegenwart in's Ohr zu rufen, höchst zeitgemäss ist. Denn gegenüber allen den thörichten scheinwissenschaftlichen Versuchen die Schöpfungsgeschichte der Genesis mit den immer wechselnden und ihrer Natur nach ewig wandelbaren Behauptungen der schulmässigen Naturforschung in Uebereinstimmung zu bringen, und durch dies Bestreben der Auslegung Gewalt anzuthun, verhält sich Luther schlechthin verdammend, und was seiner Zeit gegolten hat, das gilt auch der unsrigen noch.[1]

Ueber die Kosmopoeie haben die Juden (weil sie die peripatetische Lehre mit dem Texte gleichzeitig betrachteten, z. B. in dem Commentare des Immanuel ed. Perreau in Merx' Archiv I, 365, 19) kindisch phantasiert, die Kirchenlehre aber mit ihren endlosen Quaestionen alles so verwirrt, dass man daraus lernen sollte, dass das wahre Wissen über den Weltanfang nur bei Gott allein ist, indem den Menschen nur das zu wissen vergönnt ist, dass die Welt angefangen hat und von Gott aus Nichts geschaffen ist. Haec generalis notitia ex textu clare sumitur, über alles Uebrige herrschen Zweifel und verschiedne Meinungen. Luther führt Meinungen des Aristoteles, Plato, Hilarius und Augustin an und nennt des letztern Behandlung der sechs Tage ein wunderliches Spiel, geht aber nicht ein, wer dies wissen will, soll es im Lyra suchen. Wenn Augustin die sechs

1) Opera exegetica latina I, 7 f. herausgegeben 1544, also abschliessende Aeusserungen enthaltend.

Tage in mystische Tage der Erkenntniss in den Engeln verwandelt hat, so irrt er, Moses hat eigentlich geredet, nicht mystisch und allegorisch, die Tage sind und bleiben Tage, ut verba sonant. Quodsi causam nos non adsequimur, maneamus discipuli et relinquamus magisterium Spiritui sancto. Luther zeigt nun kurz die sinnige Ordnung im Moses, lehnt ein Eingehen in die Distinction der Schöpfung in ein opus creationis, distinctionis et ornatus mit Verweisung auf Lyra ab, den diejenigen lesen sollen, denen es Freude macht, und schreitet zu Moses selbst, dem besten Lehrer, dem man sichrer folge, als den philosophi, sine verbo (d. h. ohne Bibel) de rebus ignotis disputantes. Die Meinung, man müsse über die Natur der Materie unterrichtet sein um das Sechstagewerk zu verstehen, wird mit einer Ironie beseitigt: Quod autem Lyra putat necessariam cognitionem sententiae philosophorum de materia, quod ex ea dependeat intellectus operationis sex dierum, nescio an Lyra intellexerit, quid Aristoteles vocaverit materiam. Neque enim Aristoteles, sicut Ovidius, materiam vocat informe et rude illud chaos.

Hier ist principiell Stellung genommen, den Ausleger gehen als Ausleger fremde Disciplinen nichts an, und diesen Standpunkt führt Luther durch. Ein Beispiel bietet die Frage nach der Lage des Paradieses, die er nicht als ein Problem der Geschichte der Erdkunde auffassen konnte, wie wir es heute müssen. Auf seinem exegetischen und historischen Standpunkt ist die Frage müssig: Hic disputatur, ubi sit Paradisus? Et miris modis torquent se interpretes. Quibusdam placet esse intra duos tropicos sub aequinoctiali. Alii temperatiorem aerem requirunt ad tantam loci fecunditatem. Quid multis? Opinionum non est numerus. Ego breviter sic respondeo, otiosam esse quaestionem de re, quae amplius non est. Nam Moses scribit res gestas ante peccatum et diluvium, nos autem cogimur de rebus loqui sicut sunt post peccatum et post diluvium.[1]

Alles Allegorisieren der Schöpfungsgeschichte verbietet Luther, sola enim historica sententia est, quae vere et solide docet, die Allegorien dürfen höchstens nach der Historie als ein ornamentum oder als flores gebraucht werden.

Es ist nicht meine Aufgabe weitere Beispiele auszuziehen, es erübrigt mir nur noch zu prüfen, wie sich Luther bei den formalen Principien der Auslegung zu dem materiellen Inhalte dessen stellt, was er als Resultat der Auslegung findet. Diese Frage in ihrem vollen Umfange zu beantworten, das würde aber nicht mehr oder weniger bedeuten

1) Op. exg. latin. I, 110. Aehnliches vgl. S. 294 f. 296.

als das Verhältniss des Schriftinhaltes zur gesammten Lehre oder Dogmatik Luther's zu erörtern und zu untersuchen, wie Luther die einzelnen lehrhaften Schriftstellen zu einem Ganzen, zu einem Systeme verknüpft. Erfahrungsgemäss vereinigt sich bei einer solchen systematisierenden Thätigkeit die allgemeine Anschauung der Dinge seitens des Arbeiters, oder sagen wir seine religiöse und philosophische Grundstimmung, sein persönlicher und individueller Charakter, mit dem historisch gegebnen Materiale, und prägt ihm seinen Charakter auf, die Biene verwandelt ihre Speise in Honig, die Spinne, wie Luther irgendwo bemerkt, in Gift. Daher kommt es, dass grosse religiöse Individualitäten aus der gleichen Schrift verschiedne Lehrsysteme ableiten, die Schrift allein macht das System nicht, in ihm ist die individuelle Allgemeinstimmung zugleich mit enthalten, welche von zahllosen, von der Schrift ganz unabhängigen Momenten mit bestimmt ist, und der sich das Individuum nicht entwinden kann. Naturam expellas furca tamen usque recurret. Diese Wahrheit scheint freilich trivial genug, aber sie wird in der Praxis immer vergessen, vornehmlich von den Theologen, wenn sie auf Lehreinheit dringen und statt das christliche Verhalten des ganzen Menschen in's Auge zu fassen, nur sein Erkenntnissvermögen ansehen, und von diesem verlangen, dass es etwas bejahen soll, was es ohne Schädigung der inneren Wahrhaftigkeit gegen sich selbst nicht bejahen kann. Vom Sehnerven verlangen dass er hört, vom Gehörnerven verlangen dass er schmeckt, das ist albern, von Schleiermacher fordern, dass er die Welt ansehe wie Flacius Illyricus oder S. Franciscus, oder von Luther, dass er denke wie Thomas von Aquin, oder von Melanchthon, dass er urtheile wie Luther, das vermag nur ein beschränkter, geschichts- und philosophieleerer Mensch. Wird Gewalt angewendet um die Gewissen zu zwingen, so ist das eine theologische Brutalität, die im christlichen Heidenthume wurzelt, in der Staatsraison einer Kirche, die sich als Staat gerieren möchte. Der Ketzerprocess ist das leibliche Kind der heidnischen Christenverfolgung, er verkennt das Wesen der christlichen Gemeinschaft als einer sittlichen und verwandelt sie in eine Dressuranstalt. Vgl. S. 383.

Luther hat alles auf den Glauben gestellt, er hat eine sittliche Grundlage gewählt; Glaube ist aber etwas, das er innerlich als wahr und wirksam erfahren hat; sein Gegenstand ist der durch Gottes Gnade den Menschen geschenkte Heiland und sein Werk, er ist zunächst etwas Intellectuelles, dann aber auch ein Gegenstand des Gefühles; Luther sagt, der Glaube f ü h l e die gewisse Wahrheit des Wortes, so dass ihn Niemand mehr davon reissen könne. „Die Hauptsache bleibt bei Luther

jedenfalls das, dass der Glaube Sache des Herzens sei, und dass er im Herzen sei nicht als ein kalter müssiger todter Gedanke, sondern als lebendige Macht, Christum ergreifend, in sich schliessend und so dann in Christo rüstig und thätig.“ [1]

Durch diese auf persönlicher Erfahrung beruhende Fassung des Glaubens ist Luther materiell in allem seinen theologischen Denken bestimmt, die oben erörterten hermeneutischen Sätze bestimmen ihn formell, beide vereinigt bestimmen wie die Entwicklung seiner Theologie überhaupt, so auch den integrierenden Theil derselben, mit dem wir es zu thun haben, seine Schriftbenutzung im engeren Sinne. Luther will unter Anleitung der erörterten hermeneutischen Principien ergründen, was die Schrift über den Gegenstand seines Glaubens, Christus, sein Werk und Alles was damit zusammenhängt, lehrt, sein Absehn ist auf Lehre in erster Linie gerichtet; dass er den moralischen, geschichtlichen u. s. w. Gehalt der Schrift nicht ignoriert, versteht sich von selbst, aber der dogmatische Gehalt über Christus, seine Naturen, Person, Werk u. s. w. ist ihm Hauptsache. Luther's Exegese steuert auf das Dogma los. [2]

Wir haben schon beklagt, dass die Zusammenhänge zwischen Luther's persönlicher Dogmatik, Schriftauslegung und Hermeneutik bis jetzt nicht eingehend dargestellt sind, wir können das hier nicht unternehmen und beschränken uns auf seine Auslegung der Propheten und prophetischer Stellen in der Hoffnung, dass ein andrer die Aufgabe in umfassender Weise in Angriff nehme. —

Es ist oben S. 383 auseinandergesetzt worden, worin das psychologische Motiv und die practische Möglichkeit lag einen vielfachen Sinn anzunehmen, es war die geschichtsunkundige Naivetät der Leser und ihr Streben nach unmittelbarer Application des Textes. Aus den irrigen Consequenzen hat Luther die Fehlerhaftigkeit des Obersatzes erkannt und den vielfachen Sinn abgewiesen, aber seine eigne exegetische Praxis

1) Köstlin, Luther's Theologie II, 439 f. Wie er von diesem Princip aus über die einzelnen bibl. Bücher urtheilt, hat Köstlin II, 258 f. zusammengestellt.

2) Siegfried über Raschi's Einfluss auf Lira und Luther in Merx' Archiv, I, 432 sagt von Luther's Genesiserklärung: Das (zu Lira) neu Hinzukommende bei Luther besteht lediglich in der dogmatischen Betrachtung der biblischen Geschichte. Er sieht hier allenthalben den Gegensatz zwischen der katholischen und evangelischen Kirche vorgebildet . . . auch findet er bei allen Gelegenheiten eine Andeutung über Werk- und Glaubensgerechtigkeit und darin eine Veranlassung sich weitläufig hierüber auszusprechen und namentlich eine Polemik gegen das Mönchswesen einzuflechten.

wird dabei dennoch von dem mit dem Bestreben der ältern Exegese identischen Verlangen nach unmittelbarer Textapplication reguliert, weil auch ihm der Begriff der geschichtlichen Entwicklung und der darauf beruhende der geschichtlichen Vermittelung noch nicht zu einer bestimmenden Macht seines wissenschaftlichen Bewusstseins geworden ist. Nach Luther ist die Beziehung des prophetischen Wortes auf Christus eine unmittelbare, was Jesajas sagt, lehrt uns Luther als direct über Christus ausgesagt verstehen, nicht die Idee der Messianität allein findet er in den Propheten, sondern auch das wie und wo derselben, die ganze Christologie wie alle Futuribilia im Leben Jesu. Dass dies mit Nothwendigkeit aus der zu engen Fassung der zum Verständniss der Propheten nothwendigen Kenntniss der Historien entspringt, wie wir S. 403 bemerkt haben, bedarf hier einer wenigstens kurzen Begründung. Die Historie ist für Luther entsprechend dem Stande der Erkenntniss seiner Zeit, in deren Grunde er doch nun einmal wurzelt, nur die Summe der äussern Verhältnisse, für welche und unter welchen die Propheten und heiligen Schriftsteller lebten; das innere Bewusstsein dieser Schriftsteller selbst, ihre psychische Sonderexistenz, ihre Einwirkungen aufeinander, die Möglichkeit von ihren Hörern verstanden zu werden, bilden noch keinen als nothwendig erkannten wesentlichen Theil seines historischen Nachdenkens über die Propheten, sie erscheinen ihm immer als Prediger für die Kirche und unsere Gegenwart und erst in zweiter Linie als Lehrer für ihre Zeit. Die Bedeutung der innern Geschichte der alttestamentlichen Religion und ihrer Entwicklung ist ihm nicht aufgegangen, das distingue tempora et concordabis scripturas ist ihm Form und noch nicht Wesen, kurz es fehlt der Theologie seiner Zeit die neuere Disciplin der biblischen Theologie und der historischen Kritik, auf welcher sie sich aufzubauen hat. — Die Möglichkeit einer unmittelbaren Textapplication ohne Vermittlung der Geschichte wird neu begründet durch die ungeprüft in thesi angenommne Inspirationslehre der ältern Zeit, der dann doch wieder seine bekannten freimüthigen Urtheile über einzelne biblische Bücher widersprechen,[1] und die eben vor der historischen Kritik und der biblischen Theologie nicht bestanden hat und sowohl historisch wie religionsphilosophisch und dogmatisch aufgelöst worden ist. Mit einem Wort, in Luther's Zeit gab es noch keine wahrhafte Lehre über die Bibel, und sie konnte auch nicht da sein, denn wie hätte, was zu ergründen die Arbeit von Generationen hinnahm, von dem einen Luther und seinen Zeitgenossen geschaffen werden können, die vor ungeheuer grossen

1) Köstlin, Theologie Luther's II, 258 f. und über die Inspiration S. 276.

practischen Aufgaben standen und durch ihr nie hoch genug zu preisendes Werk überhaupt den Boden für jene Wissenschaften bereitet haben! Wie man sieht, besteht darin die Differenz der modernen Theologie gegenüber der altprotestantischen, dass jene eine historische Bibelkunde in ziemlichem Umfange, obwohl längst nicht abschliessend, besitzt, diese aber nicht, so dass jene mit geschichtlicher Vermittlung denkt, was den ältern protestantischen Theologen nicht beikam, die daher die Application der Schrift unmittelbar vornahmen. Diese Sachlage wird durch keine moderne Vertuschung oder durch Verschweigen beseitigt, Kirche und Wissenschaft müssen mit dieser Thatsache rechnen, oder sie werden sich verrechnen. — Das ist es, was wir meinten, als wir oben sagten, dass die breitere Entwicklung des Begriffs der Historie völlig neugestaltend gewirkt hat, diese Neugestaltung in der Kritik und der Hermeneutik, trifft die Theorie des Schriftbeweises, ebenso wie die Dogmatik selbst, alles dies ist von hier aus auf das Wesentlichste afficiert worden.

Doch wie fasst nun Luther die Propheten und die Prophetie auf? Das Centrum der Schrift ist Christus, er ist auch das Centrum der Propheten, der Unterschied der Testamente, damit also die wahre geschichtliche Beziehung, wird auf ein Minimum reduciert, der auctor primarius, der Geist, ist der gleiche, und so getraut sich Luther, wenn er desselben Geistes hätte, aus Mose, dem Psalter und Jesaja ein so gutes Neues Testament machen, wie die Apostel, aber wir haben den Geist nicht, und darum müssen wir von den Aposteln lernen.[1] Und, fügen wir bei, von den Propheten, denn ihre Aufgabe war es, ihr Volk auf den künftigen Christus zuzubereiten: Summum et principale argumentum omnium prophetarum hoc est, quod praesentem suum populum suspendant in futurum Christum, sicut etiam in Mose videmus, qui quum maxime videatur legis constitutor et doctor esse, tamen Christum fere subindicat, sicut clare patet ex illo Deuter. 18. Wie heute die Prediger dahin wirken, dass die Gläubigen die Ankunft Christi zum jüngsten Gerichte erwarten, auf die die Apostel Tit. 2 und Hebr. 13 so ernstlich verweisen, so haben die Propheten auf die erste Ankunft gezielt. Quare prophetae sic legendi sunt et tractandi quod parent populum in futurum Christum; quamquam enim major pars in prophetis de regno corporali loquatur, alicubi brevem et subitam transitionem ad Christi regnum faciunt aut tacite ad id alludunt. Op. exeg. lat. XXII, 12 f. Sehr instructiv ist in dieser Hinsicht der Commentar zu Habacuc von 1526, Erlanger

1) Köstlin II, 277.

Ausg. 42, S. 8 f., woraus ich hervorhebe: „Denn das hat bisher Viel irre gemacht in den Propheten, dass, wenn sie vom jüdischen Reich reden, kurz abbrechen und von Christo mit unterreden, und denkt Jedermann, der ihre Weise nicht weiss, sie haben eine seltsame Weise zu reden. . . . Also hat der heilige Geist müssen die Schuld haben, dass er nicht wohl reden könnte, sondern wie ein Trunkenbold oder ein Narr redet, so menge ers untereinander und fuhre wilde seltsame Wort und Sprüche. Es ist aber unser Schuld, die wir die Sprache nicht verstanden, noch der Propheten Weise gewusst haben.“ Nun folgt der Lehrsatz: „Aufs erste ist gewiss, dass alle Propheten furnehmlich ihre Weissagunge richten auf Christus, wie S. Petrus zeigt Act. 4 [3], dass alle Propheten geredt haben von der Zeit des neuen Testaments.“ Alle Reden und Handlungen der Propheten, auch wenn sie sich nur auf ihre Zeit beziehen, dienen dazu, ihr Volk in Zucht zu halten und auf Christus vorzubereiten, ein Satz, der richtig verstanden, wahr ist, bei Luther aber sehr eng gefasst wird.

Also die hermeneutische Anweisung für das Prophetenverständniss geht darauf aus, dass sich die Leser auf das vorbereitende Wirken für Christus richten, das aber auch sehr eng gefasst wird, und nicht allgemein als die Entwicklung der messianischen Idee, sondern durchaus speciell als bestimmte Praediction gedacht wird, in der practisch sogar die physiologische Christologie gesucht und gefunden wird. Daneben sieht Luther sehr wohl ein, dass die Propheten von einem irdischen Messiasreiche reden, gibt dieser Einsicht auch in missmuthigen Aeusserungen über die Juden gelegentlich einen Ausdruck, aber er zieht daraus nicht die Consequenz, dass die Aussprüche der Propheten dann doch nicht unmittelbar auf die Person Christi und die Kirche bezogen werden können, wie es die frühere Exegese gethan hatte, so dass hier ein ganz andrer Weg der Betrachtung eingeschlagen werden müsste, sondern verwickelt sich in eine unklare Wendung, dass die Propheten hier und da, kurz und plötzlich auf Christi (eigentliches) Reich übergiengen, oder stillschweigend darauf anspielen. Man sieht, hier herrscht noch Unklarheit, oder mit andern Worten, hier liegt ein ungelöstes Problem vor, welches kein andres ist, als dies: Form, Inhalt und Entwicklung der messianischen Idee in den Propheten aus ihnen selbst, ohne sofortige Berücksichtigung des neuen Testamentes, welche nur störend wirkt, abzuleiten und zu bestimmen, sodann ebenso für sich die neutestamentliche Lehre von Jesu genau zu eruieren und beides geschichtlich aneinander zu heften. Dies ist ein Theil der biblischen Theologie, die in dem Chaos, in welchem sich die ältere Theologie bewegt hat, Licht und Ordnung zu schaffen, die schwierige Aufgabe hat.

Luther bezieht noch unmittelbar die Dicta der Propheten direct auf Person, Natur und Werk Christi, seine Exegese ist daher, trotzdem er den Schein der Methode hat, im Einzelnen noch völlig unmethodisch und phantastisch, was darum weniger hervortritt, weil sie nicht einen bloss wissenschaftlichen, sondern zugleich einen eminent practischen Zug hat, der das Deficit des ersteren minder fühlbar macht. Der zweite Grund der jenes Deficit verdeckt, ist die strict behauptete Einheit des Sinnes, der letzte endlich das ernstliche Eingehen auf die zeitgeschichtliche Bedeutung der prophetischen Reden; durch diese beiden Momente überragt Luther alle Vorgänger, aber die Art, wie zeitgeschichtliche Bedeutung und messianische Verkündigung in den Prophetien verknüpft sind, ist noch nicht durchdacht, die letztere bei unmittelbarer Beziehung auf die Person Christi noch nicht in ihrem geschichtlichen und psychologischen Bedingtsein erfasst. Luther übertreibt den Satz 1 Petr. 1, 10: Nach welcher Seligkeit haben gesuchet und geforschet die Propheten, die von der zukünftigen Gnade auf euch geweissaget haben, — denn Suchen, Forschen und von der Zukunft Weissagen bedeutet doch nicht über activen oder passiven Gehorsam und communio naturarum reden, was Luther die Propheten thun lässt. Dabei ist aber Luther durchaus nicht der Meinung, dass die Benutzung von Stellen des alten Testamentes im neuen die Localauslegung im alten Testamente bestimmen müsse, sondern lässt solche Stellen „als eine gemeine Rede gebraucht werden im gleichen Fall.“ Wir würden sagen, es sei frei angewendetes Citat. „Darum braucht Habacuc des Spruchs recht auf das grosse Werk Gotts . . . und Paulus auch recht auf das allergrössest Werk Gottes . . . Erl. Ausg. 42, S. 26 und ähnlich wird auch über den Meisterspruch des Habacuc: Und der Gerechte lebt seines Glaubens, ebenda S. 61, geurtheilt: Habacuc zeucht ihn an zu glauben der Schrift auf der Tafel (die er eben hatte voll geschrieben), Paulus zeucht ihn an zu gläuben dem Evangelio.“ Auch dies ist ein „gemeiner Spruch.“ Hier stehen wir an der Grenze des für Luther Erreichbaren, das wirkliche Verhältniss zwischen Weissagung und Erfüllung konnte ihm nicht durchsichtig sein, er denkt es sich zu eng und zu gradlinig. So bestimmt denn Luther die Thätigkeit des Jesajas beispielsweise dahin, dass er von der assyrischen Monarchie des Sanherib redet und das babylonische Exil voraussagt, sodann dass er seine Zeitgenossen mahnend erzieht, endlich aber dass er von Christus Einzelnheiten so bestimmt prädiciert, wie Cap. 7 die jungfräuliche Geburt, dann seinen Tod, Auferstehung und sein Reich, dass man sagen könne, es sei so, wie wenn er zur Zeit dieser Ereignisse

gelebt habe.[1] Und eine weitere Folge ist es, dass er in der Vorrede zu den Propheten (1532) diese das Königreich Christi, darin wir jetzt leben, also die Kirche, bezeugen lässt, und ihr Schelten über Abgötterei an diejenigen ergehen lässt, „die neue Gottesdienst erfunden haben, oder noch halten, ohne Gottes Befehl und Gebot, aus eigner Andacht und (wie man spricht) guter Meinung.“ „Das heisst dem Ehebrechen bei den Propheten.“[2]

Doch wird es nun Zeit von der theoretischen Erörterung der Prophetenauslegung zu Beispielen überzugehen, die wir nach der Ordnung der Zeit folgen lassen.[3] Zu Sacharja 2, 12 „Denn so spricht der Herr Zebaoth: Er hat mich gesandt zu den Heiden. . . . Wer euch antastet, der tastet meinen[4] Augapfel an,“ argumentiert Luther so: Wer ist dieser Mich? Ist's Sacharja? Nein, denn es stehet zuvor: So spricht der Herr Zebaoth: Mich hat er gesandt. Mit aller Gewalt zwingt der Text, dass der Herr Zebaoth selbs hie redet in seiner eigen Person, und spricht: Er hat mich gesandt. Eben nu der do redet, der ist auch gesandt; der Herr Zebaoth sendet den Herren Zebaoth. Nu kann ja Niemand sich selbs senden, denn durch das Senden zeuget er, dass ein Ander sei, der da sendet, und ein Ander, der gesandt wird. So bekennen alle Juden, und ist wahr, dass dieser Name, Herr Zebaoth, in der Schrift Niemand wird zugeeignet, ohne dem rechten natürlichen Gott, welcher nur Einer ist. Drum gibt sichs hie, dass in derselbigen einigen Gottheit müssen die zwo Person sein, alle beide rechter, natürlicher Einer Gott, beide, der Sender und der Gesandte. Und dieser Spruch bestätigt, dass unser Herr Jesus Christus, von Gott dem Vater gesandt (wie die Evangelia lehren), sei rechter natürlicher Gott mit dem Vater u. s. w.[5]

Auf diesen Text und diese Deduction legt Luther Werth, die Klüglinge und halsstarrigen Juden sollen ihn davon nicht abbringen „der Text ist zu helle,“ und genügt um daraus „den ganzen Menschen Christus und sein Ampt“ zu erkennen. Und neben solcher Deutung ist Luther wieder zu Zach. 4, 12 die Nüchternheit selbst, wenn er von den

1) Op. ex. lat. XXII, 5.

2) Erl. Ausg. 63, S. 42, 48.

3) Nach der Erlanger Ausgabe und Walch, Luther's sämmtliche Schriften VI, verzeichne ich 1526 Jona und Habakuk; 1527 Sacharja und Epistel aus dem Proph. Jeremia; 1530 Stücke aus Ezechiel (38—39) und Daniel (12) 1532—34 Jesaja; 1536 Joel, Amos Obadja; 1542 Micha; dazu nehme ich noch 1537 Psalm 8 und 1543 die letzten Worte David's.

4) So übersetzt Luther das Tiqqun Sopherim der Stelle nach Vulg. tangit pupillam oculi mei.

5) Erl. Ausg. 42, S. 176 f.

צנתרות sagt, er habe zwo Schneuzen[1] übersetzt, damit man abbricht, nur „dass ich nicht ein Fenster musste im Text lassen.“ Wie er aber hier mit dem Dolmetschen frei umgeht, so anderwärts mit dem Deuten, denn Sacharja 12, 2 ist Jerusalem, das zum Taumelbecher gesetzt ist, nichts als die Apostel und ersten Jünger. Wo jedoch ein Andrer auf seine Art frei gedeutet hat, da schilt er gemeinsam mit Hieronymus und lässt es nicht gelten, obwol die Methode gleichwerthig ist; denn zu Sacharja 14, 20 wo er übersetzt: „Zu der Zeit wird die Rüstung der Rosse dem Herrn heilig sein,“ bemerkt er: Ein Gespötte ists (spricht S. Hieronymus), dass an diesem Ort Etliche sagen, der Prophet rede von dem Nagel Christi, daraus die Königin Helena dem Kaiser Constantino habe einen Zaum lassen machen zu seinem Pferde,[2] weil der Latinische [Bibeltext] spricht: Quod est super frenum equi sanctum erit domino. — Beide Uebersetzungen sind dabei ungenau.

Ein ganz schlagendes Beispiel des directen Bezugs der Prophetie auf seine eigne Gegenwart, in deren Pabst er den Antichristen sieht, liefert die Erklärung von Dan. 12, die in diesen gefährlichen Zeiten — sie ist 1546 gedruckt — tröstlich zu lesen ist (Erl. Ausg. 41, S. 294), aber man muss sie im Ganzen ansehen, sie verträgt das Ausziehen nicht. Desgleichen lässt sich sowohl die kurze Erklärung des Jesajas als die längern Auslegungen zu Cap. 9 und 53 (Op. ex. lat. XXIII) nicht wohl gekürzt wiedergeben. Ebenso ist die Behandlung des 8. Psalms (Erl. Ausg. 39, S. 41 f.), die 1537 verfasst ist, für Luther's Prophetendeutung höchst charakteristisch. Der Mensch und das Menschenkind, von dem die Rede ist, ist Christus in der Erniedrigung, „denn er (David) siehet Christum an in seiner grössesten Marter und höhesten Leiden, dass er verspottet, verspeiet, gegeisselt, gekrönet und gekreuziget wird.“ Zum Vs. 5, den Luther übersetzt: Du wirst ihn lassen eine kleine Zeit von Gott verlassen sein, aber mit Ehren und Schmuck

1) D. h. Putzscheeren, aber nicht Schnauzen oder Rinnen. Freilich setzt dann wieder die Deutung ein, dass es unter den Lehrern solche geben müsse, die das Licht putzen u. s. w.

2) Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom I, S. 106: Constantin wurde mit dem Besitz der Nägel Christi beschenkt, und die Sage berichtet sehr naiv, dass er sie allzu profan als Zaubermittel verwandte: einen Nagel liess er in seinen Helm schlagen, den andern seinem Ross als Zügel in's Maul geben; den dritten fischte sich später Venedig aus dem Meer. Rom aber behauptet, Christus sei mit vier, nicht mit drei Nägeln an's Kreuz geschlagen worden, und es zeigt demnach den vierten Marternagel noch heute in jener Kirche S. Croce in Gerusalemme.

wirst du ihn krönen, bemerkt er, es handle sich hier um das geistige Leiden der Gottverlassenheit des Erlösers, das schwerer sei als das leibliche. „Aber nach seiner Auferstehung wird er einen herrlichen Schmuck und grossen Anhang haben vieler Christen auf Erden. Das wird der schöne Schmuck und das schöne Kleid sein, damit er wird in dieser Welt gekrönet werden.“ Schliesslich zieht er den vermeintlichen Inhalt des einfachen Psalms in folgenden Worten zusammen: „Also lehrt uns der heilige Geist durch den Propheten David in diesem Psalm mit kurzen runden Worten von Christo, von zweien Naturen in Christo, von seiner göttlichen und menschlichen Natur, welche Naturen doch also vereinigt sind, dass Christus eine einige unzertrennete Person ist; von Christi Herrschaft und Königreich; vom Reich des Glaubens; wie und wodurch Christus Reich auf Erden angerichtet wird, nämlich durch den Mund der jungen Kinder und Säuglinge; von Frucht und Kraft des Reiches Christi, wozu es dienet und was es ausrichtet, nämlich dass es vertilget den Feind und Rachgierigen; von Herrlichkeit und Erneurung der Creatur im Reich des Anschauens; von Christi Erniedrigung, Leiden und Sterben; von Christi Auferstehung, Erhöhung und Verklärung; von seiner Herrschaft und Gewalt uber alle Creaturen. Diese hohe Artikel gründet dieser Psalm mit einfältigen kurzen Worten, gar fein und lustig.“ Kürzer, aber im Wesentlichen identisch, ist die Behandlung des Psalms in den Enarrationes von 1530, die Veit Dietrich 1559 herausgegeben hat (Op. exeg. lat. XVII, 72) und in den Operationes in Psalmos von 1519—21 (ibid. XV, 4 f.), wobei es interessant zu sehen ist, dass er den Hauptpunkt der Auslegung schon in dem ersten vorreformatorischen Collegienhefte (1513—16) aufstellt, wo er noch vielfachen Sinn zuliess, und denselben durch sein ganzes Leben weiter beibehalten hat.

Was nun aber Luther’s eigentlichstes Ideal in der Exegese sei, das zeigt seine Behandlung der letzten Worte David’s von 1543 (Erl. Ausg. 37, S. 5). Gegen Ende des Lebens geschrieben, in der Absicht verfasst, ein Beispiel zu geben, wie man auslegen solle, ohne dass Luther dabei einem andern folgt, als seinem Geist, ist diese Arbeit für unsern Zweck eine Hauptquelle. Seine Hauptdirective liegt in dem Satze,

1) Seidemann, Erste Vorl. über die Ps. I, S. 68: Homo, hic collective capitur . . . aut filius hominis (l. singularis ille filius virginis. q. d. tamen est multo inferior angelis. quoniam visitas eum. scilicet per filium tuum, hypostatice assumendo. Minuisti eum, filium tuum; videtur enim hic mutare locutionem et transire de Christo, de una humana natura ad aliam etc. Das gesperrt Gedruckte ist Text, das Uebrige Luther’s Anzeichnungen.

man solle „die ebraeische Biblia, wo es immer sich leiden will, zum Verstand des neuen Testamentes ziehen, wider den Verstand der Rabbinen," wenn man das nicht thue, „so wäre es besser bei der alten Dolmetschung geblieben." Um weniger Stellen willen solle man nicht gleich Commentare schreiben, die dem Leser die Memorien irre machen und sein Studium hindern, worin wir Luther von Herzen beistimmen. Ins Besondre hat er es auf die rabbinisierenden christlichen Ausleger abgesehen, die auch heute noch nicht ausgestorben sind: Furwahr man darf den Fleiss nicht furnehmen mit Dolmetschen und Glossieren, wie man der Rabbinen und Grammatisten Verstand unter uns Christen bringe; er klebt ohn das von ihm selber allzu gern an wie Pech und Leim, wenn man sich gleich will fürsätzlich dafür hüten. Denn die Buchstaben und Exempel der Andern blenden die Augen u. s. w. In dieser bewussten Loslösung vom Rabbinismus, dem die Exegese des siebenzehnten Jahrhunderts wieder vollkommen verfiel, sieht Luther seinen Fortschritt über Lyra hinaus. Am Ende des Lebens nennt er Lyra „einen feinen Mann, der ein guter Ebraist und treuer Christ" war, der „gut Aerbeit macht, wo er sich wider den judischen Verstand legt nach dem Neuen Testament. Aber wo er seinem Rabbi Salomo sonst folget, wie kalt und faul gehets ihm abe, dass es weder Hände noch Füsse hat, ob er wohl die Wort und Buchstaben gewiss hat; noch ist er ja besser und reiner, denn sie alle, beide alte und neue Ebräisten, die zu gar sehr den Rabbinen folgen." Luther eilt hier mit seinem Scharfblick der Zeit voraus, das Beharren auf der rabbinischen Auslegung ist keineswegs eine genügende Methode, das begreift er vollkommen, aber konnte man sich damals wirklich davon lösen? Konnte man damals die Unterscheidung zwischen der Methode der Behandlung und dem materiellen Inhalt der synagogalen Ueberlieferung durchführen? Um die Rabbinen zu überwinden waren noch zahllose Arbeiten auf dem Gebiete der morgenländischen Sprachen, der Geschichte, der Kritik zu bewältigen, Luther aber mochte im Eifer über die Irrthümer der rabbinischen Behandlungsweise es übersehen, dass sie auch viel Gutes boten, und dass seine eigne Schriftbehandlung gleichfalls an nicht geringen Unzulänglichkeiten leidet. Für sich sah er die Mängel der Rabbinen, aber ihnen abzuhelfen, bot seine Zeit ihm nicht die wissenschaftlichen Mittel, darum versucht er es mit der phantastischen unmittelbaren Einbeziehung der alttestamentlichen Vorstellungen in den Verstand des neuen Testamentes. Ein Beispiel ist gerade die Auslegung der letzten Worte David's.

Die letzten Worte David's bedeutet seine ultima voluntas, seiner Seelen Testament, darnach er noch viel reden und thun konnte, wie

erzählt wird. Der sehr dunkle Anfang נְאֻם הַגֶּבֶר הֻקַם עָל מְשִׁיחַ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וּנְעִים זְמִרוֹת יִשְׂרָאֵל wird kühn übersetzt: Es sprach der Mann, der versichert ist von dem Messia des Gottes Jacob lieblich mit Psalmen Israel, — und das soll bedeuten, dass dem David verheissen sei, dass der Messia des Gottes Jacob aus seinem Blut, Stamm und Hause kommen wird, und dass er diesen seinen Glauben in schönen Liedern ausgesprochen habe. Die Lieblichkeit der Psalmen besteht aber nicht in der Form, sondern in ihrem tröstlichen Inhalt, und Israels Psalmen heissen sie, weil sie von diesem Volke aufgenommen und in die Kirche überliefert sind.

Im folgenden Verse findet Luther die zween höchsten Artikel, die Trinitätslehre und die Menschwerdung, obwohl er selbst sagt, es sei nicht Jedes Sache in der Schrift und Psalter die göttlichen drei Personen also zu merken und zu lesen, fleischlicher Verstand könne das nicht. Nun folgt eine lange biblische und dogmatische Abhandlung über die Trinität, und wenn Theodor von Mopsueste (S. 117) gelehrt hat, im alten Testamente können bestimmte Acte nicht an die Personen der Trinität geschlossen werden, die nicht geoffenbart war, so weiss Luther abzuleiten, dass der Gott, der das Volk Israel aus Aegypten geführt hat, eben der Gott und kein andrer ist, denn Jesus von Nazareth, Marien der Jungfrauen Sohn, den wir Christen unsern Gott nennen und den die Jüden gekreuziget haben.[1] Ob wohl ein „lutherischer" Theologe von heute diesen Glauben theilt? Wenn nicht, worin liegen die Fehler der Ableitung dieses Satzes? Gilt die Theorie des Schriftbeweises noch jetzt, die Luther anwendete, oder ist sie unmöglich? Und warum ist sie unmöglich? Weil die historische Theologie selbst der vermeintlichen Orthodoxie in Fleisch und Bein eingedrungen ist, weil auch sie in einer kritischen Atmosphäre athmet.

Weiter wendet sich Luther nun auf Grund von Gen. 3 (der Feindschaft zwischen Schlange und Weibessamen u. s. w.) zu christologischen Erörterungen S. 61 f. und leitet aus dem את יהוה 4, 1 es accusativisch fassend ab, dass der Messias Gott sei.[2] Hieran schliesst er viele andre

1) Erl. Ausg. 37, S. 57 und 83: Wer so viel verstehet in der Schrift, dass er merken kann, wo die Person eine von der andern redet, als wären mehr denn eine da, der hat bald ersehen die Unterschied, welches des Vaters oder des Sohns Person ist. Hast du aber die Unterschied des Vaters und des Sohns, so ist des Heiligen Geists Person gleich auch unterschiedlich mit da.

2) S. 67. Dass את nota Accusativi ist, sei ganz sicher, ob es etwas andres sein könne, wie man aus Qimḥi aufzeigen wolle, das „ist unbeweiset und soll unbeweiset bleiben." Auch das Hanoch ambulavit את Deum, Noah ambulavit את Deum deutet Luther: Ambulavit Deum in accusativo.

Stellen und kommt zu dem gewünschten Resultate, dass das alte Testament beide Naturen und ihr gegenseitiges Verhältniss lehrt, welches man heisst zu Latin communicatio idiomatum vel proprietatum S. 89. Daneben wird als aus dem alten Testamente erweisbar angesehen, dass der mit Mose auf dem Sinai redet, das Volk führt und Wunder thut, Christus war, und andrerseits eine Reihe von Aussprüchen, wie dass der Messias Jes. 40 Gottes Knecht heisst, dass der Messias von sich selbst Ps. 41 sagt: Ich habe dir gesündigt u. dgl. als von Christus gesprochen, betrachtet, obwohl sie höchst verwunderlich für einen Gott erscheinen. — Man erwartet nun dafür eine Erklärung, wie das möglich sei, allein man erwartet vergebens, statt zu begründen wird geschimpft: Wahr ist's die Vernunft findet solches nicht in ihrer Bibel,[1] das ist im Rauchloch oder im Schlauraffenlande. So findens die Jüden in ihrer Bibel auch nicht, das ist im Talmud, unter den Säupirzel, da sie ihr Schamhamperes [2] innen studieren. So findets Mahmed in seiner Bibel auch nicht, das ist im Hurnbette; denn darin hat er am meisten studiert u. s. w. Ist nun dies keine befriedigende Antwort auf die Frage, wie Christus, als Gott der Sohn, zu Gott Vater sprechen könne: Ich habe dir gesündigt, so können wir um so befriedigter die Erklärung lesen, dass Luther hiermit aufhören will, von diesen hohen Artikeln aus dem alten Testamente zu reden, aber ein Muster dafür, wie man es machen muss, können wir hier nicht finden. Luther's Ideal der tiefern Fassung des alten Testamentes ist von dem unsrigen weit verschieden. Sie besteht in nichts anderm als in dem (unbewussten) Hineinintrepretieren der christlichen Dogmatik (und nicht blos der neutestamentlichen Lehrbegriffe), welche scheinbar aus demselben herausinterpretiert wird, und dies ist nichts anderes als die Wiederaufnahme der scholastischen Beweismethode, nur in engern Grenzen. Jene nahm Bibel, Canones und Aristoteles als Beweismittel, diese erneuerte nimmt indifferent das alte und neue Testament, ohne den Geist der Zeiten und den Zusammenhang zu beobachten, und darum ist sie eben so schlecht. Dabei aber bietet sich sofort die doppelte Frage: Wozu ist das neue Testament nöthig, wenn das alte schon Alles lehrt? Und wozu quält man sich mit den Schwierigkeiten des alten, wenn es doch schliesslich im Ganzen mit dem neuen identisch lehrt? Bei der so statuierten Identität beider Testamente wäre das alte sicher überflüssig, aber die unmittelbare Empfindung wirklich vorhandner Differenz, die sich nicht ertödten lässt, erlaubt nicht die Consequenz

1) Hier tritt der logische Fehler ein, den man mutatio elenchi nennt.
2) Sichtlich aus שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ verketzert.

rein zu ziehen, führt aber noch nicht dahin, dass hierbei das wirkliche Verhältniss der Testamente durchschaut wird. Man sieht, die Correctur der Irrthümer wird erst möglich durch die bessere Erkenntniss der Historie, die diesmal nicht das äussere, sondern das innere Geschehen darzustellen hat, wie wir schon oben bemerkt haben. Leider ist diese irrige Behandlungsweise bis zur Stunde nicht abgestorben, sie heisst sich bescheidentlich gläubige oder pneumatische, Namen brauche ich nicht zu nennen; ihr Recept ist, dass die Genesis aus der Apocalypse interpretiert, der Römerbrief und der des Jacobus ausgeglichen und das Hohelied auf die Kirche bezogen wird u. dgl. m. Nach dieser Methode bewiesen einst die Epistolae obscurorum virorum, dass es noster Magistrande heissen müsse, und auch heute ist es schwer eine Satire darüber nicht zu schreiben, unbegreiflich bleibt aber die Selbsttäuschung, welche vermeint, auf diesem Wege dem religiösen Bedürfen unsrer Tage entgegen zu kommen, das den Theologen mit Donnerstimme zuruft: So spricht der Herr denen in Juda und Jerusalem: Pflüget ein Neues und säet nicht unter die Hecken!

Wir haben nun die hermeneutischen Grundsätze und die exegetische Praxis Luther's soweit untersucht, dass wir zur Bildung des Urtheils schreiten können. Luther macht gegenüber der früheren Periode einen ausserordentlich grossen Fortschritt, er begründet die Principien der modernen Auslegung. Diese sind Rückgang von den Uebersetzungen auf den Grundtext, von dem er sogar erkennt, dass er undeutlich oder kritisch verdorben sein kann, Auslegung desselben nach der Grammatik mit Ausschluss alles willkürlichen Allegorisierens, Erläuterung der aus dem Texte abgeleiteten Aussagen aus der Geschichte, Geographie und den Alterthümern. Für die Behandlung der Grammatik gibt er bedeutende Winke. Dies ist die schöpferische Seite seiner Exegese. Ihr steht gegenüber der Mangel der Einsicht in die geschichtliche Entwicklung der alttestamentlichen Religion, die ihre richtige Werthschätzung erst möglich macht. Sofern er nun auslegt, zweckt er ab auf directes Gewinnen von Lehre, und dabei coordiniert er die Testamente,[1] seine Ausnutzung der Texte ist unmittelbar auf die Erzeugung dogmatischen Stoffes gerichtet. Dies führt zu der irrigen Lehre, dass die Propheten ihren Zusammenhang unterbrechend, kurze Aussagen über Christus und

1) Köstlin, Luther's Theologie II, 376: Es ist in der That sehr schwer den Unterschied zwischen dem neutestamentlichen und dem schon vorher möglichen Heilsstand bei Luther scharf zu fixieren. Vgl. weiter I, 84 f. über die Identificierung von Gesetz und altem Testament.

die Kirche einschieben oder „schweigend andeuten." Luther's Fortschritt besteht in der Grundlegung der richtigen Hermeneutik, die zeitliche Beschränkung, welcher er unterliegt, ist die unvollkommne Art der Verwerthung des nach richtigen Grundsätzen eruierten Inhaltes des Textes. Dieser Mangel entwickelt seine Consequenzen in der Methode des Schriftbeweises beim Aufbau der biblisch zu begründenden Dogmatik. Dass seine Methode der Schriftauslegung abschliessend sei, ist er sehr entfernt zu meinen, er endet die Auslegung der letzten Worte David's mit dem Wunsche: „Gott gebe, dass unsre Theologen getrost ebräisch studirn und die Bibel uns wieder heimholen von den muthwilligen Dieben, und Alles besser machen, denn ichs gemacht habe; das ist, dass sie den Rabbinen sich nicht gefangen geben in ihre gemarterte Grammatica und falsche Auslegung, damit wir den lieben Herrn und Heiland hell und klar in der Schrift finden und erkennen."

Wie weit nun Luther im concreten Falle mit seiner Auslegung kommt, das sollen uns seine beiden Joelcommentare, der erste von 1536 und der andre, wie es scheint, aus seinen letzten Lebensjahren zeigen, der Leser wird in den Hauptpunkten bedeutende Schwankungen wahrnehmen. Ich benutze die Walch'sche Ausgabe Band VI, S. 2069—2433. Zu ihnen kommt noch die Vorrede zu Joel von 1532, Erl. Ausg. 63, 75, deren Andeutungen aber mit dem ersten Commentar völlig übereinstimmen, namentlich über den von Mitternacht und über das Thal Josaphat.

I. Der Commentar 1536.

Joels Zeitalter ist nicht ausgemacht, Luther meint, er möge vor Jesaja und Hosea geweissagt haben, als das jüdische Reich noch blühete, und damals möge er die Plage, davon er redet, gesehen haben. Die Meinung (die jetzt Hengstenberg und Andre vertheidigen), die Propheten seien chronologisch geordnet, ist irrig, die Ordnung der Propheten gilt gar nichts für die Bestimmung ihrer Zeit. — Joel hat seine Predigt an vielen Orten wiederholt, denn er sagt, es sollten sie alle hören.

Der Heuschreckenplage, welche er erlebt hat, bedient er sich als Gelegenheit um die Juden zur Busse zu treiben, so dass sie auf Christus hoffen mögen. Er predigt aber im ersten Capitel von der Ankunft der Assyrer, diese nennt er verblümter Weise Raupen, Heuschrecken u. s. w. Im andern Capitel scheint er den Anfang der Prophezeiung zu machen, die von einer andern Art Heuschrecken, nämlich den Babyloniern handelt. Zu 2, 10 sind die Assyrer, oder dasjenige Volk genannt, das Israel verderben soll, also die Erklärung weit gelassen. Man sieht,

Luther denkt nicht daran in den vier Thiernamen die vier Weltreiche zu finden. — In der Einleitung des zweiten Capitels erwähnt er dann aber die Babylonier nicht wieder, sondern hält sich unbestimmt, es werde das feindliche Heer schlechthin beschrieben. Dass der Prophet von da sofort auf das Reich Christi zu sprechen kommt, hat zwar die Ausleger, in's Besondre Hieronymus (S. 163) sehr gequält, aber sie haben nicht die ganze Historie oder die ganze Sache angesehen, wie der heilige Geist, der es ganz zusammengenommen hat, nemlich das gegenwärtige Volk und Christi Reich. Wer dies betrachtet, der wird sehen, dass die Propheten sehr wohl zusammenhängen.[1] In der einzelnen Erklärung macht Luther darauf aufmerksam, dass 2, 17 gegen die Annahme natürlicher Heuschrecken spreche, dass es sich also um feindliche Heere handeln müsse. Weiter sieht er ganz richtig, dass von 2, 18 an alles zusammenhängt, ja er fasst, ohne die Jussive herzusellen, die wir S. 38 als nothwendig erwiesen haben, alles Weitere als Wunsch: „Was nunmehro folget, das muss man alles im Zusammenhange und als einen Wunsch annehmen. . . . Und wird also der Verstand dieser sein: Wenn ihr euch also werdet erniedriget . . . und gebetet haben: Herr verschone, alsdenn wird dasjenige wahr werden das ich sage.“ Ueber den Gebrauch des historischen Tempus fügt er bei: „Er redet aber als von einer vergangnen Sache, als wenn es der Herr schon gethan hätte, und doch zeiget er an, dass es noch erst geschehen werde.“ Nehmen wir dazu noch die feine Bemerkung zu 2, 14 מִי יֹדֵעַ, das er für eine ebräische Redensart erklärt, die nicht einen Zweifel ausdrückt, sondern eine Bekräftigung, die mit einem Wunsche verbunden ist, dann werden wir Luther's exegetischen Tact an einer so kritischen Stelle wahrlich bewundern müssen, wo noch die neusten Ausleger mit der elenden Ausflucht einer historischen Zwischenbemerkung operieren.

Auch in Betreff des צפוני 2, 20 f. lässt sich Luther nicht irre machen, er sagt, es sei mit Unrecht von den Heuschrecken verstanden, es sei ein ankommender König gemeint. Hieronymus (S. 158) martere sich darüber sehr, erkläre die Stelle im Indicativo, von der Luther's Meinung dahin gieng, sie sei in Conjunctivo zu fassen, und dabei verstehe er es doch wieder von Sanherib. Das Folgende ist ganz wörtlich zu fassen und הגדיל לעשת heisst: Er hat sich hochmüthig aufgeführt. Auch die Rückbeziehung von 2, 22 f. auf den Anfang der Prophetie, die Ibn Ezra betont hat (S. 222) entgeht Luther nicht. Der מורה

1) Heute nennt man dies das „perspectivische“ Schauen der Propheten, Luther nennt es „Zusammennehmen.“

לִצְדָקָה wird gegen die Hebraisten richtig als ein Lehrer zur Gerechtigkeit gedeutet und zu Vs. 24 noch einmal die conjunctivische Fassung betont, und dieselbe weiter dadurch gestützt und empfohlen, dass die lateinische Uebersetzung mit den Worten eine Veränderung macht, und bald Praeteritum, bald Futurum einsetzt. — Zu Vs. 25 kommt dann aber wieder die Schwankung, ob Heere, ob Heuschrecken, zum Vorschein, da Luther auch die Plage durch die letztern für factisch annahm, „es gefällt mir, dass es Hieronymus auf die Heuschrecken deutet.“

Zu 2, 28 (3, 1) beginnt nun die rechte Prophezeiung, welche von der vorhergehenden ganz und gar muss abgesondert werden, und ist abgehandelt worden von Petro Apostelgesch. 2 Vs. 17. Man sieht, hier wirkt die Theorie über das Verhältniss der Testamente so stark, dass selbst das Stillschweigen Joels über Christus und sein Werk nicht erörtert wird. Hieronymus nahm daran Anstoss und erklärt den Zusammenhang für schwierig (S. 163). Luther, der bishierher sich vor den assyrischen Zeiten bewegt, findet den plötzlichen Sprung auf die Pfingstbegebenheit nicht auffallend, sondern in der Ordnung und deckt sein Deficit durch ein Postulat in Gestalt einer Theorie. Diese lautet: „So haben es die Propheten im Brauch: wenn sie ihre Prophezeiung, zu welcher sie gesandt waren,[1] verkündiget haben, so lassen sie dasjenige aussen, was indessen nach Offenbarung der Prophezeiung vorgegangen ist und fahren alsbald fort von Christo zu weissagen. Denn obwohl alle Propheten gesandt worden um eine zeitliche Strafe zu verkündigen; jedoch setzen sie auch alle Zeit Verheissungen von Christo hinzu.“ Diese Lückentheorie ist jedenfalls ehrlicher als die Perspectivtheorie, aber erfunden um dem Verständniss des Zusammenhangs[2] der Propheten zu dienen, kommt sie darauf hinaus, diesen factisch aufzuheben und zu leugnen. Wir fanden früher, dass Luther von einem plötzlichen Abspringen der Propheten in die Messiaszeit geredet hat.

Dass dies so ist, zeigen die Worte unseres Commentares zu dem אחרי כן 3, 1: „Derowegen das Wörtlein nach diesem, nicht darf gezogen werden auf die Verwüstung der Assyrer, oder auf die Ordnung der Sachen, wie sie auf einander gefolget sind; sondern schlechterdings

1) D. h. die auf Zeitumstände bezüglichen Reden gesprochen haben.

2) Die Erörterung Luther's beginnt mit den Worten: Zuförderst aber müssen wir sagen von dem Zusammenhange der Propheten, denn wenn man diesen nicht verstehet, so verstösset man sehr, wenn man die Propheten lieset.

auf die Ordnung der Zeit, dass dieses folgen, jenes aber vorhergehen würde.“ So haben wir eine ebenso künstliche wie precäre Distinction!

Indem nun von 3, 1 an die Weissagung auf die Kirche bezogen wird, wobei wir die einzelne Durchführung übergehen, erwächst für Luther eine Schwierigkeit durch die Worte über alles Fleisch, denn diese zogen die Schwärmer für sich an. Dem gegenüber ist Luther nicht abgeneigt selbst eine sehr schwächliche Auskunft zu ergreifen: Einige erklären diese Stelle und zwar nicht übel also, dass zwar die Ausgiessung des heiligen Geistes über alles Fleisch geschehen sei, die Gabe selbst aber des heiligen Geistes sei nicht eben allem Fleische mitgetheilt worden. Ja er steigert sich bis zur Behauptung, dieser Ort diene zur Widerlegung der Schwärmer. Schliesslich aber corrigiert er sich, die Worte sein so per catachresin unrecht gebraucht, der wahre Sinn sei, der Geist komme über alle Gläubigen, das Priesterthum werde aufgehoben und allen Sündern und denen, die Fleisch sind, werde der heilige Geist die gnädige Vergebung der Sünden verheissen.

Das letzte Capitel bezieht Luther auf das Reich Christi und hält dafür, es sei eine Erklärung des vorhergehenden Textes, damit der Prophet anzeige, wie es in der Welt hergehe, und also das Reich Christi weitläufiger erklärt werde. Die irrige Voraussetzung, dass Joel nach dem neuen Testamente müsse gedeutet werden, treibt hier die fehlerhafte Consequenz, dass eine Weltgerichtsscene für Schilderung des Weltlaufes angesehen wird. Die Erwähnung des Exiles in 4, 1 wird als ein Voraussehen desselben aufgefasst, das Thal Josaphat als bei Jerusalem gelegen bezeichnet und für die Versammlung aller Heiden zu klein gefunden. Deswegen soll die Stelle auch nicht auf das Weltgericht gehen können, d. h. weil Luther Josaphat nicht symbolisch verstehen will, deutet er die folgenden Abschnitte unrichtig. Die Stelle, die, wörtlich verstanden, zu einem ungereimten Sinne führt, muss auf ein Geheimniss gezogen werden, denn der buchstäbliche Verstand kann hier nicht Platz haben.[1] So lenken wir in die Allegorie ein zum sichern Beweise dafür, dass Luther dem buchstäblichen Verständnisse der Stelle, seiner falschen Voraussetzungen wegen, nicht gewachsen ist. Luther versteht die Stelle von der Predigt, die auch an alle Heiden ergeht, und da Josaphat Gericht bedeutet, so ist die Versammlung der Heiden im Thale des Gerichtes inhaltlich gleichbedeutend

1) So leitete Origenes (S. 113) aus den Differenzen der Synoptiker die Nothwendigkeit der höheren Deutung ab.

mit dem Spruche: Der heilige Geist wird die Welt strafen um die Sünde, um die Gerechtigkeit und um das Gericht, Joh. 16, 8. Hiermit sind wir auf der schiefen Ebne angelangt, auf der die zusammenhängende Erklärung dem Abgrunde zurollt. Denn Vs. 3—5 bezeichnet wieder gegenwärtige Unglücksfälle, so dass wir aus der Zeit der Kirche in die des Joel zurückgeworfen werden, in der dann die Strafe, als in der Zeit des Evangeliums eintretend, verkündigt wurde. Vs. 6—8 wird ganz auf das Evangelium bezogen, sonst werde man sich aus dem Folgenden niemals herausfinden. Das Verkaufen an die Sabäer ist geistliche Verkaufung, weil die Christen sich durch die ganze Welt ausgebreitet haben. V. 9—10 soll bedeuten: Ihr, die ihr das Evangelium predigt, fahret fort es zu verkündigen, machet es allen Völkern bekannt, und weiter, dass die Heiden sehr gegen die Kirche wüthen werden. Luther meint dies und das Folgende sei voll verblümter Redensarten und so segelt er mit vollem Winde in die Tropologie hinein, während er eigentlich den Buchstaben deuten will, und zieht alles auf den Tag des geoffenbarten Evangeliums und nicht auf den Tag des göttlichen Gerichtes. Dem aber in's Einzelne nachzugehen, hat für uns kein Interesse mehr, es ist der Bankbruch der Exegese.

Die Auslegung des Joel scheitert hier wie überall an dem Mangel an Einsicht in die geschichtliche Stellung und die Abfassungszeit dieser Prophetie, die als vorexilische unmöglich und völlig unbegreiflich ist, also aus den Praemissen der nachexilischen Zeit gedeutet werden muss. Am Anfang wirklichen Bibelstudiums stehend, konnte Luther diese Einsicht nicht haben und so fährt er fest, dass die neusten Ausleger mit ihrer Historisierung in andrer Weise ebenso festgefahren sind, haben wir am Anfange unseres Buches gesehen. Luther selbst aber klagt schon über seine Vorgänger, sie hätten diesen Propheten mehr verdunkelt als erklärt.

II. Der andre Commentar Luther's vielleicht von 1545. (Walch VI, S. 20 der Vorrede.)

Wir heben aus diesem viel ausgedehnteren Commentare nur die Differenzen gegen den ersten hervor. Der Commentar selbst ist voll practischer Excurse, die wir übergehen.

Joel lebte nach Jesaja, denn er gedenket des nördlichen Reiches nicht, das mithin zerstört war und weissagt das babylonische Exil für Juda; er gehört an das Ende des Ḥizquia oder unter Manasse. Sein Inhalt ist Bedrohung mit dem babylonischen Exile und Bussmahnung.

Wir sind so aus dem Anfang des achten Jahrhunderts in den des siebenten versetzt.

Die Deutung der Heuschrecken auf Völker oder gar die vier Weltreiche wird verworfen, doch will sie Luther nicht verwehren, aber der natürliche Verstand der Sprüche soll immer vorgehn. Hier liegt eine Unklarheit des Gedankens vor, denn die Frage ist hier nicht zwischen Allegorie und Litteralsinn, sondern zwischen Metapher oder buchstäblicher Fassung innerhalb des Litteralsinnes. — Die Heuschreckenplage ist gegenwärtig und wird geschildert um zur Busse zu treiben, die Weissagung von den Babyloniern beginnt 1, 5 und wird 1, 15 nach der Vermahnung zur Busse zum Gebete, so dass im Commentar ein langer Excurs über das Gebet folgt.

Cap. II, 1—11 deckt sich mit Cap. I und verkündigt die Babylonier, Vs. 12—17 enthält dann die Busspredigt, der Rest die Gnadenpredigt. Hier ist ähnlich wie im ersten Commentar das וַיְקַנֵּא als Futurum gefasst, unter dem צפוני wird hier aber kein König verstanden, weder Sanherib noch Belsazar. „Solche irrige Gedanken kommen daher, dass sie nicht fleissig Acht haben auf die Ordnung, so der Prophet hält und braucht. Denn dieser ganze Text ist eine Verheissung [1] von der zukünftigen Erlösung, wo das Volk auf die Weise wird Busse thun, wie der Prophet anzeigt und vorschreibt. Wo es aber nicht Busse thäte, so war die Verheissung vergebens und umsonst, welches nun nicht Gottes, sondern des ungehorsamen Volks Schuld war. Darum ist es ein vergeblich Ding Historien suchen, da die Sache anders ergangen ist.“ So wäre also die Weissagung, in welcher Joel den babylonischen König (Nebukadnezar) bedroht, unerfüllt und darum unnachweisbar geblieben. — Wirklich zu vollziehen sind aber die Vorstellungen nicht, die Luther dem Texte zumuthet, welcher von einer besondern einzelnen Bussversammlung, nicht aber allgemein vom Büssen redet, was er thun müsste, wenn die vorgetragne Auffassung richtig sein soll. In Wahrheit stünde nach Luther die Sache so: Um 690 verkündigt Joel den Nebukadnezar von 606 und hält eine Bussversammlung, in der er die Vertilgung Nebukadnezars' voraussagt. Weil aber das Volk keine Busse — nämlich späterhin — thut, bleibt die Voraus-

1) Hier ist die Stelle als Verheissung, im ersten Commentar als Wunsch conjunctivisch gefasst. In beiden ist Wahrheit, aber nicht die ganze; diese erhält man erst, wenn man construiert wie wir S. 91 zu 2, 21 gethan haben. Das ganze ist Gebet, enthält also einen Wunsch, dieser Wunsch aber drückt aus was der Prophet als zukünftig erwartet, respective verheisst. Es ist Verheissung in Gebetsform, so sind die beiden richtigen Bemerkungen Luther's vereinigt.

sagung unerfüllt. Dies beruht aber auf der Erschleichung, dass jene Bussversammlung identificiert wird mit allgemeiner Busse und ihrem Verdienste.

Von dieser Weissagung der Chaldäer springen wir nun sofort mit 2, 23 in die Zeit der Kirche, deren Stifter im Joel Lehrer der Gerechtigkeit genannt wird, während früher der Einschnitt 2, 28 gemacht ist. Consequent, aber gegen den Augenschein, soll denn auch V. 25: Ich will euch (doch wohl jüdische Zeitgenossen Joels, aber nicht spätere Geschlechter) die Jahre erstatten, die die Heuschrecken u. s. w. gefressen haben, — auf die Zeit des neuen Testamentes bezogen werden, in weiter Abweichung vom ersten Commentare. Ueber die Schwierigkeit tröstet uns Luther: „Es sind viel Exempel in den Propheten, welche anzeigen und lehren, dass die Geheimnisse vorsätzlich und mit Fleiss also verwickelt und versteckt werden.“ Das heisst aus der Noth eine Tugend machen. Die Heuschreckenjahre bedeuten nunmehr die Zeit des Gesetzes bis der Lehrer der Gerechtigkeit kommt; demnach müssten den längst gestorbnen Juden durch Stiftung der Kirche die schlechten Zeiten unter dem Gesetze zurückerstattet werden.

Nachdem nun die Person Christi im Lehrer der Gerechtigkeit gefunden worden ist, tritt 2, 28 die Geistesausgiessung weniger unvermittelt ein.[1] Luther kommt hier auf die Differenz des griechischen Textes, der für את רוחי setzt ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, wie es auch Petrus Act. 2 citiert, erklärt dies aber für indifferent, um analog der Discussion zu Sacharja 2 (S. 413) aus der Unterscheidung des Ausgegossnen vom Ausgiessenden, zu denen er den Lehrer der Gerechtigkeit hinzunimmt, dogmatische Anhaltspunkte für die Trinitätslehre zu gewinnen. „Darum siehest du hier, worauf das Symbolum des heiligen Athanasii gegründet ist, welches also gefasset ist, dass ich nicht weiss, ob sint der Apostel Zeit in der Kirche des neuen Testamentes etwas wichtigers und herrlichers geschrieben ist.“ Die Zeichen 2, 30 werden nach Act. 2 als schon vergangen gefasst, und das ist auf diesem Standpunkt consequent, auf den jüngsten Tag konnte sie Luther nicht beziehen; er nimmt sie für die Zeichen während der Leidensstunden Jesu, setzt sich

1) Wie unsicher die Behandlung ist, zeigt sich recht deutlich zu 2, 28, wo er vom Ausgiessen redet. Hier versagt sich Luther nicht wieder auf den מורה לצדקה zu recurrieren und zu sagen: More bedeutet beide, einen Regen und Lehrer, auf dass man wisse, der heilige Geist werde vom Himmel als ein feiner, sanfter und warmer Regen gesandt. — Dann wäre der מורה hier der heilige Geist, der erst Christus war; weiter aber ist denn Act. 2, der heilige Geist ein sanfter, warmer Regen?!

aber freilich dabei im Widerspruch gegen die Ordnung der Dinge in der Prophetie. Die Verheissung, dass die Errettung auf dem Berge Zion sein wird endlich, wird zu der nichtssagenden Bemerkung verflacht, dass auf diesem Berge die gnadenreiche Predigt vom Evangelium zuerst erklingen soll, was obendrein geschichtlich falsch, denn sie erklang in Galiläa.

Die Schlussworte ובשרידים אשר יקרא יהוה zieht Luther zum letzten Capitel, in welchem er die Weissagung vom Beruf der Heiden findet, und von dem er sagt: „Dieser Text, so folget, bis zu Ende des Propheten, ist von allen Lehrern, so darüber geschrieben haben, mehr verdunkelt, denn erklärt worden. Von den Jüden sage ich nichts, welche das Thal Josaphat, dess der Prophet gedenket, auf die Historie vom König Josaphat ziehen, so in der Chronica stehet 2 Chr. 20. Die Unsrigen aber ziehen es auf die Verwüstung der Synagoge, oder auf den jüngsten Tag. Aber der Leser siehet, dass sich solches weder reimet noch schicket.“ Dass er recht urtheilt, zeigt unser ganzes Buch, selbst die wahre Auffassung, die dies auf das Weltgericht bezieht, konnte bisher kein alter Ausleger genügend und zusammenhängend begründen, woran die Pfingstbeziehung Schuld ist.

Luther selbst fasst nun die שרידים, übrigens falsch, als die Uebrigen oder Ueberbleibenden in dem Sinne, dass sie von denen zu Zion (oder von den Jüden) abgeschieden und abgesondert sind, also als Heiden, welche berufen werden. Was oben (S. 423) auf andre Weise gewonnen wird, ist hier aus dem Worte שרידים hervorgezaubert. — Dieser erste Irrthum ist nun verhängnissvoll. Das Gefängniss der Juden, das 4, 1 soll gewendet werden, verwandelt sich in die durch das Evangelium gebrachte Vergebung der Sünden; die Versammlung im Thale Josaphat ist, wie im ersten Commentare, die Strafe der Welt durch den heiligen Geist mittels des Evangeliums; das Gericht (Vs. 4—6) ist nicht das Gericht des Zornes, sondern das der Gnaden; das Verkaufen der Knaben und Mädchen bedeutet das Wüthen der Heiden wider die Kirche, und das Verkaufen der Heiden durch die Kinder Israel an die Sabäer (Vs. 7—8) ist geistlich gemeint. Denn Saba ist die Kirche (sein Gold bedeutet Gottes Wort und den Glauben, sein Weihrauch ein rechtschaffen Anrufen), der sie zugeführt werden. „Dies ist der gewisse Verstand und die rechte Meinung des Propheten.“ Hier sind wir also vollkommen in die Allegorie gerathen, weil es mit dem rechten Verständniss vollkommen aus ist; diese Deutung verfolgen wir aber nicht weiter, der Leser hat längst gesehen, dass selbst ein Geist, wie der Luther's, mit den Methoden, die zu seiner Zeit vorhanden waren, und die zu verbessern er weitaus das Beste gethan hat, der Prophetenauslegung nicht gewachsen

war, dass ihm das alte Testament ein Problem geblieben ist, dass die dogmatische Exegese, als welche wir sein positives Auslegen bezeichnen müssen, an der spröden Widerstandskraft des Buchstabens scheitert, den doch gerade Luther selbst theoretisch zum wahren Object der Auslegung mit Recht und für immer gestempelt hat. Der Buchstabe ergibt immer nicht, was er soll, und so wird er, ehemals allegorisch, nunmehr dogmatisch ausgepresst, „dogmatische und allegorische Interpretation haben aber als Jagd auf Inhaltreiches und Bedeutsames den gemeinsamen Grund, dass die Ausbeute so reich als möglich sein soll für die christliche Lehre, und dass in den heiligen Büchern nichts vorübergehend und geringfügig sein soll.“ So Schleiermacher, Hermeneutik § 13. In diesem Bereicherungsinteresse werden dann freilich die Spielmarken als Goldstücke gezählt.

XIV. Calvin.

Unter den reformatorischen Auslegern haben wir endlich noch auf Calvin einzugehen, der seine von Hörern nachgeschriebnen Vorträge über die kleinen Propheten 1559 veröffentlichte, nachdem zuerst 1557 Hosea aus wörtlichen Nachschriften abgedruckt war und grossen Erfolg gehabt hatte.[1] Calvin ist der grösste Exeget seiner Zeit, aber nicht die entfaltete Gelehrsamkeit — denn in diesem Punkte ist er weislich haushälterisch — macht ihn zum Schöpfer der ächten Exegese, „sondern der tiefe Blick in das alleinige Ziel und die richtige Aufgabe aller Schrifterklärung, sowie die Thatsache, dass er derselben in seinen Arbeiten so bedeutend nahe gekommen ist, dass er sich von seinen Vorgängern specifisch unterscheidet.“ Diestel S. 267.

Das Charakteristische an seiner Behandlungsweise besteht darin, dass er die Grundsätze, die auch Luther hatte, aber nicht durchführte, besser durchführt, und dass somit alle Allegorie schwindet, aber auch das unberechtigte Haschen nach dogmatischem Stoffe nicht so stark hervortritt. Nach dieser Reinigung auch der exegetischen Praxis stellt sich erst die wahre Aufgabe des Auslegers klar heraus, nämlich die Ermittlung des Sinnes, den der Autor selbst mit seinen Worten verbunden, ohne Rück-

1) Ich benutze die Ausgabe Genf 1559, die bis zum Anfang des Joel durchpaginiert ist (178), dann wieder 1—10 paginiert und 188 fortfährt. Es muss also über die Art der Fortsetzung des Druckes eine Schwankung eingetreten sein.

sicht auf dogmatische oder paraenetische Verwendung desselben; doch bleibt Calvin hinter der Lösung der Aufgabe fühlbar zurück. Die Auslegung wird zwar Reproduction der Gedanken des Verfassers selbst, aber dieser wird noch nicht unbedingt aus der zeitlosen Sphäre der sich ewig gleichbleibenden Doctrin herausgehoben und bloss im Zusammenhang mit seiner Zeit vorgestellt und aus ihr zu begreifen versucht. Daher beleuchtet Calvin zwar sonst den historischen Boden auf dem der Autor steht, und durch den er bedingt ist, und lässt selbst die Benutzungen des neuen Testamentes nicht als exegetisch bindend gelten,[1] aber im Joelcommentare gelingt ihm dies durchaus nicht, weder forscht er über die Zeit, noch emancipiert er sich von Act. 2.

Mit der bessern Einsicht in die Aufgabe und dem Besitze der nöthigen Hülfswissenschaften — auch der hebräischen Sprache — vereinigt Calvin aber noch weiter den Scharfsinn, der das Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen bestimmt (Schleiermacher, Hermeneutik, Werke, Zur Theologie VII, S. 36 f.), so dass er dem Gedanken in seinen Verzweigungen im Individuum nachgeht und dennoch zugleich seine allgemeine Bedingtheit durch die Zeit festzuhalten bestrebt ist, wie wir auch in dem Joelcommentare finden werden. Bedenkt man dabei, dass dieser Commentar, wie alle über die kleinen Propheten, frei und extemporiert vorgetragen ist, oft nach kaum halbstündiger Meditation (so Budaeus in der Vorrede) und dass Calvin dabei nicht vom Thema abschweift, sondern bei der Herausschälung des wahren Sinnes durchgehend verharrt, so wird man in ihm die erste dem wahren Begriffe der Auslegung sich nähernde Bearbeitung des Joel anerkennen müssen. Wo in der Arbeit die zeitlich bedingte Schranke für Calvin's Können und Leisten liegt, das wird sich am Schlusse herausstellen.

Joel's Zeitalter nun gilt als unbekannt, es komme darauf auch nicht viel an, gerade wie er zu Obadja dasselbe bemerkt: in hac re non adeo laborandum est. Bei Hosea würde die Unbekanntschaft der Zeit für das Verständniss viel ausmachen, bei Joel sei sie gleichgültig. Als Summa des Inhaltes sieht Calvin an, dass zuerst das Volk gescholten wird, weil es, obwohl von Gott geschlagen, sein Unglück nicht fühlt, sondern sich in ihm verhärtet. Dann werden noch schwerere Niederlagen gedroht,

1) Classisch ist in dieser Beziehung seine Erklärung zu Mich. 5, 1 über das Citat des Matthaeus. Quid opus est torquere Prophetae verba, quum Evangelistae non fuerit propositum referre quod apud Prophetam legitur, sed notare locum duntaxat: quantum ad verba spectat, respexit Matthaeus conditionem oppidi Bethlehem, qualis erat post Christi adventum. Tunc ergo coepit excellere: sed Propeta hic considerat quam ignobilis et contemptus sit locus.

weil es allen Strafen gegenüber unempfindlich ist, und eine ernste Mahnung zur Busse beigefügt, weil es durch seine Halsstarrigkeit Gott schwer beleidigt hatte. Darum werden die Juden also zur grossen Bussversammlung aufgefordert, — wobei wir freilich bemerken müssen, dass die Halsstarrigkeit, aus der Calvin die lange drohende Schilderung erklärt, von Joel nicht einmal angedeutet, geschweige denn als Hauptmotiv benutzt ist.

Der letzte Theil des Buches beschäftigt sich mit Verheissungen vom Reiche Christi, und zeigt, dass auch in scheinbar verzweifelten Zeiten Gott seinen Bund mit den Vätern nicht vergessen hat. Davon steht nun zwar im Joel nichts, wohl aber sehen wir hier den Lieblingsgegenstand der reformierten Theologie, den Bundesbegriff, eingetragen. In Folge dieses Bundes soll also Christus kommen um das Volk wieder herzustellen, obschon es verloren und todt sei. Das ist der Hauptinhalt, die Capiteltheilung ist daneben verkehrt und bedarf der Besserung. Die Aussagen der Rabbinen über Joels Persönlichkeit und die seines Vaters Pethuel, sowie dass, wenn der Vater genannt wird, auch dieser ein Prophet war, werden abgewiesen, quia videmus, quam sint audaces in fingendis talibus commentis; quoties nulla ratio illis apparet, inveniunt fabulam et eam obtrudunt pro oraculo. Die einfache Ueberschrift Verbum Dei quod factum est ad Joel wird gepresst, um zu zeigen, dass die Propheten sich selbst keine Autorität beilegen, sondern Gefässe des göttlichen Schatzes, organa Spiritus sancti, sind, was dann schliesslich die practische Consequenz ergibt, nullas humanas doctrinas admitti debere in ecclesiam Dei. Die später in das christliche Mittelalter (S. 191) übergegangnen Reflexionen des Hieronymus, wie das factum est vom Verbum zu verstehen sei, werden als nugae bezeichnet, der Sinn ist sermonem Dei fuisse directum ad prophetam. Wer so den Geist hat, hat Auctorität, der Prophet sustinet personam Dei; das Gleiche ist in der Kirche erforderlich, quisquis audiri in ecclesia postulat, necesse est ut re ipsa demonstret se esse praeconem verbi Dei: non autem afferat propria figmenta, vel quidquam comminiscatur ex carnis suae sensu. Hier ist die kirchliche Verwaltungsmaxime, nach der der Geistliche durch sich selbst vor Allem berufen sein muss und keine äusserlichen Motive ihn zum Amte treiben,[1] nach der in der Genfer Kirche die Aemter vertheilt wurden in die Exegese eingedrungen, der Pfarrer ist der Nachfolger der Propheten. Dabei aber müsste die zuerst recht handfeste Inspirationstheorie doch eigentlich aufgelöst werden, wie wir

1) Henke, Neuere Kirchengeschichte, herausgegeben von Gass, I, 218.

weiter unten sehen werden, denn die offenbarende Wirkung des Geistes ist so nicht auf die Schrift beschränkt, sondern greift weiter. Hier ist ein Ansatzpunkt für „neue Propheten“ oder das voluntary principle.

Beim Anfange der eigentlichen Rede stellt Calvin fest, dass das Unheil, das der Prophet schildert, vergangen ist, es handelt sich um eine mehrjährige Verwüstung der Aecker (quatuor anni sunt steriles), und dies ist sehr aussergewöhnlich. Daher soll und müsse dies portentum die Judäer ordentlich in Erregung bringen, deren socordia im Folgenden per hypotyposin näher beschriebe nwerde. — Richtig ist dabei das erstere, dass der Prophet aber wirklich gegen die socordia zu Felde ziehe, das ist nur precario modo im Texte zu finden. — Ueber das כי 1, 6 handelt Calvin eingehend, es soll nicht causaliter, sondern expositive verstanden werden, aber es sei auch nicht übel, wenn man es von dem narrate filiis vestris abhängig denke; ich merke dies an, weil es die irrige Meinung widerlegt, er sei des Hebräischen nicht recht kundig gewesen. — Die gens 1, 6 sind ihm die Assyrer; sagt Joel, sie kommen in terram meam, da sie Gott doch leicht vertilgen könne, so müsse man eben daraus ersehen, dass die Judäer als Bewohner jener terra den göttlichen Schutz verwirkt haben. Dabei scheidet Calvin V. 5 — 6 scharf vom vorigen, wo sich's um rechte und wahre Heuschrecken handelt, während hier die Assyrer gemeint sind, so dass wir hier nicht etwa die breitere Erklärung der vorangehenden symbolischen Bezeichnung zu suchen haben: Multi interpretes conjungunt istos tres versus cum prioribus, ac si nunc exprimeret Propheta, quod prius dixerat de eruca . . . putant enim allegorice esse locutum. . . . Jam ergo addunt locustas istas etc. esse tam Assyrios quam Persas et Graecos h. e. Alexandrum Macedonem et Romanos. Sed illud est omnino coactum, imo jam non opus est longa disputatione. Wenn nun auch die Beziehung auf die vier Völker gezwungen ist, so bleibt doch das Recht der Trennung von Vs. 6 unerwiesen; erst durch diese Trennung aber wird es ihm möglich die gens nicht auf die voranstehenden Heuschrecken zu beziehen, weshalb er auch Vs. 6 das כי nicht causaliter fassen will. Als Grund der Trennung führt er an: Facile quisque nunc videt Prophetam proferre in medium aliud poenarum genus, ut modis omnibus reddat Judaeos inexcusabiles, aber das heisst den Streitpunkt als Beweis verwenden, und warum ohne Artikel unbestimmt גוי gesagt wird, ist nicht erörtert. — Den Wortreichthum der Schilderung bis V. 13 erklärt er dann aus dem Zwecke des Rührens und Erschütterns, und findet als Hauptgedanken, die Juden trauerten nicht ordentlich, weil sie nur den

hungrigen Magen (venter ipsorum clamitat) nicht aber ihre Sünde beachteten. — Leider redet Joel nie von der Sünde des Volkes.

Vs. 13—15 enthält die Bussmahnung, in der die sprachliche Bemerkung über חגרו (festinate oder accingite vos sacris) und die kritische, dass אלהי, deus meus, zu behalten sei, obwohl Andre das Jod ignorierten, Beachtung verdient. Sachlich bleibt Calvin freilich wieder stecken, das heus diem Vs. 15 bezieht er nicht auf den Gerichtstag, was es allein heisst, — sondern sagt vollkommen abschwächend: Propheta minatur in posterum tempus aliquid gravius quam experti fuerunt. V. 16—17 sind dann Wiederholungen der früheren Aeusserungen und Vs. 18 eine Amplification, Vs. 19—20 redet der Prophet für sich allein zu Gott, quoniam videbat Propheta, se minus proficere, quam optasset.

II, 1—11 sind zusammenzunehmen, quia nihil hic aliud propositum est Prophetae, nisi ut metu commoveat animos populi, nachdem Gott ihre scelera lange getragen, wolle er nun seinen ganzen Zorn ergiessen. — Man wird dabei immer an den Schreckensapparat erinnert, den Calvin selbst in Bewegung setzt; es ist hier immer metus und minae, um das es geht. Doch hat das exegetisch nichts zu bedeuten, wohl aber ist es vernichtend für seine Auffassung, dass er selbst Cap. I als Schilderung vergangnen Unglücks auffasst, von der man nicht versteht, wie sie II, 1 plötzlich aufhören soll und in eine Drohung für die Zukunft auslaufen kann. Aber freilich, rechte Verkündigung des יום יהוה ist es wieder nicht, denn der Prophet depingit nobis terribile Dei judicium ut animos etiam stupidos vel nimis torpentes percellat. Davon lässt Calvin nicht ab. Der Tag des Herren ist einfach der Einfall der Assyrer, die die ministri et executores seiner Rache sind. — Wenn nun 1, 6 die Assyrer gekommen sind und hier kommen sollen, so will sich das doch recht schlecht reimen. — Statt nun aber, was der Wortlaut ergibt, in Vs. 3 eine Schilderung des assyrischen Heeres zu sehen, zieht er den Vers immer auf die Schnelligkeit, Vollständigkeit u. s. w. der Rache, und sagt also dazu: Quasi aspectus equorum aspectus ejus etc.: Versus hic iterum celeritatem vindictae exprimit . . . ergo propheta hic tollit vanam illam fiduciam (Judaeorum) quum dicit, fore equis et quadrigis similes. . . . Modis omnibus amplificat vindictam illam Dei. Sogar die Verdunklung von Sonne, Mond und Sternen wird auf den Schrecken umgedeutet: Tandem addit etiam de sole et luna, ac si diceret, nihil amplius auxilii sperandum erit a creaturis . . . ne scintilla quidem lucis vos poterit recreare, quia ab omni parte caligo vos obruet. Sentietis enim Deum vobis infestum in coelo sicut in terra. Und diese himmlische Begleitung der Ereignisse hindert Calvin durchaus nicht, an der Voraussagung der

Assyrer festzuhalten, so dass auch die Worte „Jehova edet vocem suam coram exercitu suo“ dahin verstanden werden: scitote Deum fore ducem in illo exercitu . . . hic diserte nominat Assyrios Dei satellites. . . . Sic ergo nunc dicit Joel, Assyrios facturos Dei verbum — doch thun sie dies nicht aus willigem Gehorsam — sed verbum Dei hic ponit pro arcano decreto. Es fühlt sich leicht heraus, wie die dogmatischen Grundtöne in Calvin's Seele hier durchklingen, gerade wie wir oben einen practischen Satz der Kirchenverwaltung wiederhallend fanden.

Mit Recht betont nun Calvin zu 2, 12—13 das וגם als emphatisch, und biegt die bisherigen Drohungen in Bussmahnungen um, die mit Verheissungen verknüpft sein müssen, weil die blossen Drohungen zur Verzweiflung führen, wenn nicht die Aussicht auf Erlösung eröffnet wird. Dies aber führt zu einer dogmatischen Erörterung, denn wie kann Gott, wenn er die Strafdrohungen ausgesprochen hat, diese zurücknehmen? Wie kann der Prophet sagen: Poenitebit eum super malum? Wie Luther immer auf die Rechtfertigung, so geht Calvin auf das decretum ein und erklärt Joels Ausdruck für eine oft vorkommende Redewendung (figura) der Schrift, die menschlichem Vermögen angepasst ist. Refertur hoc ad sensum hominum . . . Quidquid enim profectum est ex ore Dei instar inviolabilis decreti haberi debet. Sed interea Deus saepe conditionaliter nobis minatur, et quamquam conditio non exprimitur, subaudienda tamen est. Ubi autem placatur nobis et poenam relaxat, quae jam erat nobis quodammodo decreta secundum externum verbum, tunc dicitur poenitentia duci. Scimus autem, quia non apprehendimus Deum qualis est, ideo describi nobis qualem pro modulo nostrae infirmitatis capere possumus. Damit aber gerathen wir in eine heillose Verwirrung; dass wir Gott nur nach Massgabe unsrer geistigen Befähigung fassen können, versteht sich von selbst und steht mit dem Vorangehenden in keinem wirklichen, sondern nur in einem sophistisch hergestellten Zusammenhang. Betrachtet man die Vordersätze an sich, so wird behauptet einmal: Was aus Gottes Munde ausgeht ist als unveränderliches Decret anzusehen; zweitens: es geht aus Gottes Munde auch Etwas bedingungsweise aus, ohne dass wir wissen, dass es nur bedingungsweise gilt. Dies erscheint gewissermassen als Decretum, ist es aber nicht. Hieraus folgt, dass nicht Alles, was aus Gottes Munde ausgeht, Decretum ist, der zweite Satz hebt die Gültigkeit des ersten Satzes auf, ein Criterium, wonach rechtes und fingiertes Decretum zu unterscheiden wäre, gibt es nicht und kann es nicht geben, denn sobald wir an irgend einem Criterium ersehen können, dass ein Decretum ein fingiertes ist, so bleibt es nicht mehr Decretum. Indem

nun der Gebrauch des fingierten Decretums im äusserlichen Worte aus der Accommodation an das menschliche Bedürfniss erklärt wird, wird die Frage unerörtert gelassen, ob es mit der Vorstellung von der göttlichen Heiligkeit zu vereinigen ist, dass Gott anders scheinen will, als er ist. Gesetzt aber, dies sei aus pädagogischen Gründen zuzugestehen, so ist doch in Alles, was Gottes Wort heisst, der Zweifel hineingetragen, ob es nicht nur conditionaliter gesagt ist, da wir dies nicht wissen können. Der ernste Begriff des Wortes Gottes ist hiermit aufgegeben, die versuchte Rettung desselben, dass seine Veränderlichkeit nur im verbum externum Statt haben könne, im innern Worte aber nicht, ist eine rein sophistische Distinction, denn wir kennen nur das Aeussere und wissen von dem Innern lediglich nichts. Das Ergebniss der Aussagen Calvin's ist die Erschütterung der Glaubwürdigkeit des Wortes Gottes und das verträgt sich nicht mit den rigorosen Erklärungen am Anfange des Commentares zu den Worten verbum Dei factum est ad Joel, die wir oben besprochen haben, und in denen trotz alles scheinbaren Scripturarismus die Keime der ungeordnetsten Schwärmerei stecken, die in der englischen Kirche des siebzehnten Jahrhunderts ihre Früchte getragen haben. Wir haben hier einmal unwillkürliche Antastung der Bibel, auf der andern Seite eine Theorie, die es ermöglicht sich selbst für einen Träger des Geistes, einen Propheten, zu halten, und aus dieser Machtvollkommenheit zu handeln, beide Lehren vereinigt führen consequent zur Anerkennung des inneren Lichtes als dem letzten Gliede der Entwicklung, zur Ablösung von der Bibel und zur Aufhebung der geschichtlichen Continuität.

Wir wollen hier keine dogmatische Kritik zu treiben, wohl aber nach der Beschaffenheit einer Exegese zu fragen, welche uns zu diesen Betrachtungen führt, und eben diese Betrachtungen geben uns Aufklärung über jene Exegese. Die Lehre vom Decretum absolutum in Gott ist eine speculative, sicherlich eine im alten Testamente nicht begründete. Für die alttestamentliche Prophetie ist vielmehr die entgegengesetzte Lehre, dass Gottes Thun entsprechend dem menschlichen Verhalten wandelbar sei, und damit zusammenhängend die Lehre von der Freiheit des Willens geradezu die Lebensluft, sie leugnet das Decretum absolutum, welches Calvin behauptet. Dieser nun ist auf der andern Seite ein zu guter Exeget, um diesen Grundzug im Wesen der Prophetie zu verkennen, was bleibt ihm also übrig als beide Lehren nebeneinander zu behaupten und ihre Vereinigung sophistisch zu versuchen? Er thut dies, indem er die Veränderlichkeit in das verbum externum legt und dies vom internum unterscheidet, d. h. dass er seine doppelte Lehre als eine doppelte Qua-

lität in Gott selbst hineinträgt. Wer die Doppelqualität nicht glauben will, dem gegenüber kann er sich nur darauf berufen, dass er innerlich das Zeugniss hat, den Geist zu besitzen. Wir haben in diesem Falle also einmal zwar eine kräftige Exegese, die dem Schriftausdrucke gerecht wird, aber eine noch kräftigere dogmatische Voreingenommenheit, die dahin führt, jene biblischen Aussagen als eine Fiction Gottes anzusehen. Der Text wird nicht dem Dogma entsprechend verdreht — das ist ein Fortschritt, — aber das Dogma hindert die buchstäbliche Annahme des Textes — das ist gegen das Princip — und sein wahres Verständniss aus den zeitlichen Bedingungen seiner Entstehung fehlt — das ist ein Mangel — die Ausgleichung aber durch Rückgang auf ein doppeltes, ein scheinbares und ein wirkliches Decretum Gottes ist eine Gewaltthat. Exeget und Dogmatiker einigen sich nicht, weil beide nicht geschichtlich denken, der letztere hat nach der Art des sechzehnten Jahrhunderts das Uebergewicht.

Doch fahren wir nun im Joel fort. Zu 2, 15—17 entwickelt Calvin seine Lehre vom Fasten. Er erklärt es für ein Mittel, das seinen Zweck nicht in sich selbst hat, denn die Lehre der Papisten, dass man Gott durch dasselbe diene, und dass es ein verdienstliches Werk sei, ist in sich verkehrt. Fasten ist auch nicht mit Mässigkeit zu verwechseln, diese ziemt jeden Christen, das Fasten bricht auch am Nothwendigen ab, und darum kann es nur als ausserordentliches Mittel oder als Ausdruck besonderer Stimmung zugelassen werden und nützlich sein. Privatfasten soll Vorbereitung zum Gebet oder Uebung in der Ertödtung des Fleisches oder ein Mittel gegen andre Uebel sein; wer fastet, stellt sich als schuldig dar und vermahnt sich selbst, und in sofern ist es ein utile adminiculum. Wenn der Prophet zum Fasten auffordert, so geschieht es um das Volk mit dehmüthiger Bitte vor Gott zu versammeln. — Weiter bemerkt Calvin das zum Mindesten Seltsame, dass auch die Säuglinge in dieser Trauerversammlung erscheinen sollen, das wir als Rhetorik oben besprochen haben, und meint es könne als ludicrum et inane spectaculum angesehen werden. Seine Lösung der Schwierigkeit ist wenig befriedigend: Respondeo pueros opportuisse simul adduci, ut majores natu . . . in illis perspicerent quid essent meriti. Scimus enim iram Dei grassari usque ad ipsos infantes u. s. w., daher müssten auch die Kinder in die Bussversammlung. Schliesslich heisst es dann aber noch, sie seien gebracht, ut magis moverentur patres . . . quum videbant pueros suos reos mortis secum esse . . . quod sua contagione et suis flagitiis infecerant totam terram etc. Dabei kann aber nicht scharf genug bemerkt werden,

dass der Prophet selbst auf die Sünden des Volkes nie zu sprechen kommt.

In Vs. 18—19, der kritischen Stelle, übersetzt Calvin et aemulatus est mit dem Zusatz aemulabitur ad verbum und weiter propitius erit, respondit (vel respondebit), dicit (vel dicet) und interpretiert als ob Futurum im Texte stünde, denunciat in futurum tempus, Deum fore placabilem, ohne sich auf die grammatische Erörterung einzulassen. Unter dem Aquilonaris versteht er dann hostes illos, quorum apparatus metu poterat Judaeos terrere, und als solche erscheinen ihm die Assyrer. Den מורה לצדקה fasst er dann als pluvia ad justitiam, weil dasselbe Wort im gleichen Verse noch einmal stehe und da sicher Regen bedeute. Ad justitiam bedeutet dann pro justa mensura, ob das angesichts des לצדקה möglich sei, wird nicht gefragt, die Gründe der Gegner aber als frivolae rationes bezeichnet und zugesetzt: Ego autem expositiones coactas non amo. — Zu Vs. 25 hält er an der eigentlichen Bedeutung der Heuschrecken fest, denn der Prophet erklärt deutlich erucas et bruchos et locustas fuisse suos milites et quidem conductitios.

Mit der Verheissung der Geistesausgiessung beginnt, nachdem zuvor nur von den irdischen Gütern die Rede gewesen ist, die magis solida doctrina. Die Weissagung selbst muss auf die Ankunft Christi bezogen werden, es handelt sich de nova Ecclesiae restitutione, quam scimus fuisse suspensam usque ad praedicationem Evangelii. Petrus erkläre die Stelle von dem Pfingstwunder, dagegen aber lasse sich einwenden, dass doch damals nicht Alle prophezeit hätten, was Calvin damit abzulehnen sucht, dass man wissen müsse, prophetam hic locutum esse comparative, ut Scriptura solet. Non ergo praecise affirmat, omnes fore participes hujus doni, sed respectu veteris Ecclesiae (d. i. der Juden) hoc donum fore quasi publicum, sicuti hoc satis notum est. So kommt er darauf hinaus, dass Gott gegen die Kirche freigebiger gewesen ist, als gegen die Juden, womit er dem Textsinne glücklich ein Schnippchen geschlagen hat, von dem er obendrein sagt, prophetam hyperbolice extollere gratiam divinam. Auch darf man es mit den visiones und somnia nicht so genau nehmen,[1] der Prophet gebraucht die Ausdrücke, weil es die Juden so gewohnt waren, meint es aber nicht streng, wie auch sonst wenn Propheten die Ausdrücke des legalen Cultus, wie Opfer, Tempel u. s. w. für den rechten geistlichen Gottesdienst gebrauchen. — Hier sehen wir

1) Die mittelalterlichen Ausleger giengen nach Hieronymus auf den Nachweis wörtlicher Erfüllung aus, vgl. S. 195.

deutlich die beschränkte historische Anschauung der Zeit Calvin's, die den Propheten schon rein christliche Ideen zumuthet und sie in diesem Sinne missdeutet. Calvin sagt: Non dubium est, quin propheta sub his loquendi formis designet illam intelligentiae lucem, qua excelluit nova ecclesia post Christum exhibitum.

Zu 2, 30—31, wo wir S. 17, 22 eine Unordnung bemerkt haben, sieht auch Calvin dieselbe: Videtur propheta hic quodammodo pugnare secum . . . Quid sibi vult quod iterum renovat tristitiae materiam? Aber seine Lösung ist ungenügend: non vult minari sed potius admonet, ne se fallant vanis illecebris; und durch die einmal angenommene Beziehung auf die Kirche wird die Auslegung völlig abgelenkt vom wahren Sinne. Die prodigia in coelis et terra dürfen nicht litteraliter verstanden werden, der Prophet gebraucht figuratos loquendi modos, quibus vult exprimere, tam horribilem fore mundi statum, ut elementa ipsa inducant novam naturam, quia sol non fungetur amplius officio suo etc. Calvin sieht dies noch als metaphorische Audrucksweise an — quod de sanguine et tenebris dicit, non dubium est metaphorice accipi pro confuso statu — doch grenzt dies schon an Allegorie und ist nicht mehr reine Metapher, Calvin selbst sagt, es müsse nicht litteraliter verstanden werden, sondern sei figuratus loquendi modus. Wenn dann Blut und Dunkel in diesem Zusammenhange als die Traurigkeit gedeutet werden, die in die Seelen ziehen muss, so haben wir wirkliche Allegorie.

Zu den Worten in illis diebus wird endlich gefragt, welcher Tag dies sei. Dem Scheine nach sei es die erste Parusie Christi, damit aber entstehe ein innerer Widerspruch, der dadurch gelöst werden soll, dass der Begriff des in illis diebus erweitert wird auf die ganze Dauer des Reiches Christi: Respondeo, Prophetam comprehendere totum Christi regnum ab initio usque ad finem. Die Geistausgiessung ist Werk der ersten Parusie, die dann folgenden Zeichen am Himmel aber sind als Bilder der Traurigkeit, die Niemanden gereut, Ausdruck für Busse und Bekehrung, die durch die ganze Entwicklung der Kirche geht; sie werden aber sofort auch wieder als äussere calamitates beschrieben, die dazu treiben sollen Gott zu suchen, so dass wir aus dem Drohsystem, das bessern soll, gar nicht herauskommen. So wird die Auslegung unsicher und verflüchtigt sich in den leeren Raum der Allegorie. Ebenso wird der concrete Sinn der Schlussworte in monte Sion erit evasio etc. völlig erdrosselt durch die Anmerkung: Colligimus ex hoc loco . . . ecclesiam fore perpetuam in mundo etc., nachdem die Worte vorher so ausgedeutet sind: iterum colligam aliquod corpus Ecclesiae in monte Sion et Jerusalem.

Zu Vs. 32 verdient die Bemerkung hervorgehoben zu werden, Paulus scheine Röm. 10, 13, diesen Vers des Propheten zu verdrehen (torquere), wenn er ihn als universelles Gnadenangebot auslege, da Joel nur sein Volk mit dem quisquis invocaverit nomen Jehovae liberabitur gemeint habe. Hier ist die Möglichkeit von Citationen im neuen Testamente, welche dem Localsinne im Alten nicht entsprechen, wenigstens gedacht. Im concreten Falle gesteht sie Calvin hier nicht zu: weil vorher die Drohungen an alle Völker ergehen sollen, und vom Reiche Christo schon die Rede gewesen sei, so müsse auch die Verheissung universell sein, eine Lösung, bei der der Obersatz mit seinem materiellen Inhalt in Anspruch genommen werden kann und muss.

Die letzten Worte et in residuis, quos vocaverit Jehova endlich geben einer interessanten Discussion den Boden: Die wahre Kirche besteht aus nur wenigen, denen viele Scheinglieder beigemischt sind. Nur der erstere Theil wird selig, und zwar nach dem Worte vocare in unserm Texte durch die vocatio Dei. Dies Wort bezeichnet aber ohne Zweifel die gratuita electio. Gott beruft die Menschen äusserlich durch die Predigt des Evangeliums, ihr geht aber die vocatio interna voraus, ubi Deus sibi destinat, quos vult esse salvos. Die innere Berufung ist die, welche im geheimen Rathschlusse Gottes ruht, ihr folgt die (äussere) Berufung, die die Menschen (die schon zuvor Erwählten) in Wahrheit (nun auch realiter) seiner Adoption theilhaftig werden lässt. Nunc Propheta significat, quicunque residui erunt, non sua virtute propria staturos, sed quia divinitus vocati sunt, hoc est electi. So sind wir denn am Ziele; wo eben Joel gesagt hat: Wer den Namen des Herren anruft, der wird unter den Uebrigbleibenden sein, da lässt ihn sein Ausleger unmittelbar darauf sagen: Wen Gott in seinem consilium arcanum erwählt hat, nur der wird zu den Uebrigbleibenden gehören. Der Ausleger hat glücklich seine persönliche Dogmatik dem Propheten aufgezwängt.

Das letzte Capitel endlich handelt von der restitutio ecclesiae, die in den ersten drei Versen versichert wird. Zunächst scheint sich Calvin wirklich wieder in die altjüdische Geschichte zurückzuversetzen, aber dass ihm der Faden der Erklärung des Propheten aus irgend einer Zeit nicht fest in der Hand liegt, dass er wie alle früheren Ausleger dieser Stellen zeitlos — zeitlich — apocalyptisch — historisch — erstparusiastisch irrlichteriert, zeigt die Behandlung der Worte: tempore illo, quum Dominus converterit captivitatem Jehudae et Jerusalem. Dies geht nicht auf die Heimkehr Zerubbabels, wie die Juden (und die Antiochener mit ihrem illusorischen Gogkriege) behaupten, noch auf die Ankunft

Christi, vielmehr ist kein Zweifel, quin Propheta hic locutus fuerit de redemptione illa quam diximus (er scheint die babylonische zu meinen) et tamen complexus simul fuerit regnum Christi. Atque hoc ... tritum est. So finden wir denn, dass Calvin in der exegetischen Verzweiflung, die Joel so vielen bereitet hat, muthig zur Behauptung eines doppelten Sinnes zurückgreift, und diesen obendrein noch für häufig erklärt. Die alte Krücke muss dem Lahmen helfen: Dum Prophetae testantur, Deum fore redemptorem populi sui, et promittunt liberationem ab exilio Babylonico, quasi continuo tractu et tenore deducunt fideles ad Christi regnum. Quid enim aliud fuit restitutio illa, quam praeludium verae redemptionis ... in persona Christi. Ohne Phrase heisst das, die Propheten haben von der Exilbefreiung und dem Messiasreich in eins geredet und beide trotz aller perspectivischen Theorien nicht geschieden, sondern als connex betrachtet, wobei sie sich, wenn ihre Praediction auf den materiellen Inhalt angesehen wird, geirrt haben. Statt aber dies zuzugestehen und nicht die einzelnen Praedictionen, sondern die theocratische speciell messianisch ausgebildete Idee als das Wesentliche zu betrachten, verfällt auch Calvin in den bezeichneten Irrthum, der sich aus dem Interesse erklärt, den sogenannten prophetischen Beweis für Jesu Messianität — dessen Mangel an Wucht wir in der jüdisch-christlichen Polemik beobachtet haben — nicht zu verlieren. Sobald man diesen Beweis mit Hülfe der einzelnen Praedictionen führen will, reisst er immer ab, und so thaten es die alten Theologen, begründet man ihn aber auf die theocratische Idee, der Jesu Lehre und Werk entspricht, d. h. auf die Religionsgeschichte, so lässt er sich formulieren und hat Werth. Doch bedarf derjenige, welcher in Jesus den Messias sieht, einer besondern Formulierung nicht, da der Begriff des Messias eben selbst ein prophetischer Begriff ist, und die geschichtliche Betrachtung weiter auch ergibt, dass Jesus diesen Begriff erstlich vertieft, dann aber erfüllt hat. Gerade weil Jesus den Begriff vertieft hat, darum passen die Aussagen der Propheten über den Messias nur theilweise auf ihn, da alle die Punkte, welche Jesus vertieft hat, von den Propheten noch nach irdischen Analogien und Categorien beschrieben sind, deren Unzulänglichkeit Jesus erkannte und verwarf. Wer es begreift, dass man nicht eine Vertiefung des messianischen Ideals der Propheten durch Jesus annehmen und gleichzeitig Ausdrücke, welche gewählt sind, ehe diese Vertiefung eingetreten ist, auf Jesu Person und Werk buchstäblich beziehen kann — was doch eigentlich Jeder begreifen sollte — der wird dem unzulänglichen Beweise für Jesu Messianität aus den Praedictionen zufälliger Umstände durch die Propheten gern den Abschied

geben. Wer Jesus als den Messias erkennt, wird jenen Beweis ebenso fallen lassen, wie derjenige, der ein schönes Concert mit eignen Ohren gehört hat, das ankündigende Programm nicht als Beweis für die erlebte Thatsache verwenden wird. Wer aber aus Jesu Werk nicht seine Messianität erkennt, dem wird es auch jener sogenannte Beweis nicht klar machen.

Unsere Joelstelle passt nun in den von Calvin angesponnenen Gedankengang durchaus nicht und so verallgemeinert er ihren Inhalt so, dass der Specialsinn völlig schwindet: Nunc ergo Propheta neque tantum de Christi adventu loquitur neque de reditu populi Judaici, sed complectitur totam redemptionem, quae tantum incepta fuit, quum reduxit Dominus populum suum ab exilio Babylonico, deinde a Christi priore adventu usque ad diem ultimum etc.

Ueber das Thal Josaphat äussert sich Calvin zurückhaltend, er findet die Beziehung auf das Thal des Segens und den König Josaphat (S. 199, 220) wahrscheinlich, jenes Rettungswunder solle in's Gedächtniss als Trost zurückgerufen werden, dabei lehnt er aber die Benutzung der symbolischen Bedeutung des Namens nicht ab. Ob es zwischen Jerusalem und dem Oelberge liege, lässt er unentschieden. Dass er in der einzelnen Betrachtung der Verse nun wieder auf die schnöde Behandlung jüdischer Knaben und Mädchen kommt und so in die vorexilische Geschichte Israels zurückfällt, versteht sich von selbst.

In Vs. 4—8 streift Calvin, wie wir jetzt begreifen, mit Nothwendigkeit an die Allegorie an, obwohl er es zu vermeiden sucht. Ins Besondre zu Vs. 7 bemerkt er: Multi allegorice hoc exponunt, quod Propheta loquatur de Apostolis et Martyribus. . . . Sed illud est coactum. Ego non dubito, quin hic spiritualem collectionem designet. Et certe Deus vinculo fidei Ecclesiam coadunavit post Christum exhibitum. Und zu Vs. 8: Sed hic stultum esset ac puerile, nimis insistere in littera; — es fragt sich eben, ob der Prophet selbst hier litteraliter verstanden werden will oder nicht. Nicht unser Urtheil, dass der Sinn dann pueril werde, — und das liegt Calvin's Worten im Geheimen eigentlich zu Grunde — darf unsre Auslegung bestimmen, die sich vielmehr an den Wortlaut zu halten und diesen in seiner psychologischen Entstehung im Gemüthe des Propheten sich vorstellig zu machen hat.[1] Das aber thut

1) Schleiermacher, Hermeneutik § 10: Die glückliche Ausübung der Kunst (des Auslegens) beruht auf dem Sprachtalent und dem Talent der einzelnen Menschenkenntniss. — Die Menschenkenntniss ist hier vorzüglich die von dem subjectiven Element in der Combination der Gedanken.

Calvin nicht; weil es ihm pueril erscheint, was der Text sagt, so darf der Text nicht bei seiner natürlichen Aussage gelassen werden, denn dieser Text, als heiliger, soll nichts pueriles sagen. Das Urtheil aber, dass der Text litteraliter etwas Pueriles aussage, ist einfach subjectiv-rationalistisch, denn sobald seine Aussagen psychologisch und historisch begriffen werden, schwindet der Schein des Puerilen. Wenn wir die Gründe für solche fehlerhafte Exegese verfolgen, so finden wir Mangel an Historie mit seiner Consequenz, Mangel an psychologischem Verstehen, daneben subjectiven Rationalismus, der die letzte Quelle der dogmatischen wie der allegorischen Auslegung ist. Dass Calvin dogmatisch auslegt, haben wir gesehen, was er von der Allegorie denkt, sagt er uns hier: Es ist thöricht hier den Buchstaben zu pressen, quamquam non dico allegorice Prophetam loqui. Ego enim abstineo ab allegoriis libenter (!)', quia in illis nihil est firmum nec solidum: sed dico tamen aliquam figuram subesse in his verbis, quod scilicet vendentur Tyrii atque Sidonii, ac distrahentur huc et illuc in regiones procul dissitas, idque fiet in gratiam electi populi et Ecclesiae, acsi Judaei ipsi essent venditores. Das vendam des Textes wird nun nicht rhetorisch und psychologisch aus der hebräischen Redeweise kunstgerecht erklärt, sondern ganz rationalistisch ausgedeutet: Quum Deus dicit vendam, certe non descendit e coelo ut venderet, sed adjudicavit eos — das aber ist der exegetische Standpunkt der Targumisten, welche glauben Anthropomorphismen und Aehnliches verhüllen zu müssen. — Calvin fährt fort: deinde hoc alterum ex priore pendet, quod venditi fuerint a Judaeis, haec non vulgaris est venditio quasi pretium Judaei receperint. Sed Deus Judaeos venditores fore pronunciat, quoniam scilicet hoc modo ulciscetur injuriam ipsis illatam. Nun verwandelt sich dem Ausleger aber weiter der Verkauf der Tyrier und Sidonier in eine Aenderung auf der ganzen Erde: Jam scimus mutationes, quae deinde secutae sunt tales fuisse, ut Deus fere converterit totum orbem. Traxit enim Tyrios et Sidonios in regiones longinquas. Nemo putasset hoc fieri in gratiam Judaeorum, qui apud omnes exosi et abominabiles erant. Sed tamen Deus pronunciat se hoc Ecclesiae suae respectu facturum, ut distrahantur Tyrii et Sidonii, quamquam hoc vulgo latebat homines. Fuit enim Dei hoc judicium arcanum etc. Man beachte dabei, wie unmotiviert die Judaei plötzlich mit der Ecclesia vertauscht werden, nachdem sie oben (electi populi et ecclesiae) verbunden waren, und frage sich ob diese zusammenhängende Erörterung eine wirkliche Auslegung des Textes ist. Nach Luther bedeutet das Verkaufen an die Sabäer die Aufnahme in die Kirche, nach

Calvin ist es eine Strafe für Verletzung der Juden aus Rücksicht auf die Kirche.

Zu 9 — 11 sieht Calvin richtig, dass der Prophet hier den profanae gentes den Krieg ankündigt, welche mit so vielen Beschwerden — nun aber nicht die Juden sondern — die Kirche heimgesucht haben, von der er weiter immer redet. Da er aber das Vorangehende nicht apocalyptisch endgeschichtlich, sondern zeitgeschichtlich verstanden hat, so kann dieser Krieg nicht direct auf das Vorangehende folgen. Daher fällt eine Zeit zwischen Vs. 8 und Vs. 9. So sagt Calvin: Posset hodie exequi, quod denunciavit, sed differt in tempus maturum, interea tribuite illi suum honorem. Dieser Recurs auf die göttliche Allmacht überbrückt nun freilich die exegetische Lücke sehr unvollkommen. — Weiter macht es dem Ausleger Bedenken — die aber nicht die des Auslegers, sondern die des rationalistischen Constructors sind — wie denn alle Völker gesammelt werden sollen, und er antwortet: Non debet haec sententia Prophetae tam restricte exponi, quasi simul colligeret Dominus exercitum ex toto mundo ad puniendos ecclesiae hostes, sed conturbat totum mundum, ut alii de aliis tumultuose poenas sumant, interea nullus hostis Ecclesiae maneat inultus. Der Sinn des Propheten in den Worten publicate hoc in gentibus ist: Deus movebit horrendas turbas in toto mundo, sed hoc faciet in gratiam Ecclesiae suae. — Das mittite falces Vs. 13 bedeutet, dass der Prophet den Knechten Gottes — der Kirche — Hoffnung auf baldige Rache macht. Das עמק החרוץ (Vs. 14) fasst schon Calvin — nicht erst J. D. Michaelis — als tribuli,[1] weil das Dreschthal die voranstehenden Bilder von der Ernte zweckmässig ergänze. Der Vers gilt ihm als ein rhetorisches Anrufen der Völker, und als Fortsetzung des vorigen Gedankens, nicht als Schilderung, die mit dem folgenden zu verbinden wäre.[2] Vs. 16 — 17 handeln in Wahrheit von der vera ecclesia und dem entspricht es, wenn 18 — 19 dahin zusammengefasst wird: Postquam instauraverit Deus ecclesiam suam, affluet omni benedictionis genere, wozu es sich dann freilich gar nicht schickt, dass die Bedrohung Edoms und Aegyptens auf geschichtlich eingetretene Gewaltthaten derselben gegen die Juden

1) Für den Stand der antiquarischen Kenntnisse im 16. Jahrhundert ist es interessant zu finden, dass Calvin sagt: Nescimus quaenam fuit Judaeis triturandi ratio, sed tamen ex pluribus locis (!) constat חרוץ esse instrumentum quo solebant uti ad trituram.

2) Fein ist für jene Zeit die Bemerkung über ascendent in vallem: comparat Judaeam reliquis orbis partibus, quoniam situs illius terrae erat editior etc.

gegründet wird, und daneben abermals die Erklärung steht: Confirmat Deus se curam talem habere ecclesiae suae, ut injurias illatas ulcisci velit.[1] — Es ist eine stetige Amphibolie, in der sich der Ausleger bewegt.

Der Schlussvers erscheint dem Calvin schwierig, er fasst sanguis als inquinamenta, quibus populus refertus erat, und umschreibt danach den Sinn: Ego hactenus non purgavi immunditias populi mei, ergo quasi computruit in suis peccatis, sed nunc incipiam purgare omnia scelera ut purus eniteat coram me. Dass sanguis nicht schlechthin Unreinigkeit heissen kann, dass es auf den vorigen Abschnitt (V. 18—19) irgendwie zurückweist und dass dieser banale Sinn nach allem was vorher gesagt ist, sehr wenig zurecht käme, beachtet Calvin nicht, indess ist überhaupt Vs. 17—21 flüchtig behandelt, weil er als Professor sagt: Ego absolvo h o d i e hunc Prophetam, ideo non multum immoror in singulis sententiis.

Ueberblicken wir zum Schlusse diese ganze Auslegung, so stellt sich heraus, dass trotz der sichtlichen Schärfe in der Fassung des Textes das Ergebniss unbefriedigend ist. Nicht dass Calvin dogmatisch interpretiert, oder dass er in Allegorie wider Willen verwickelt wird, der er gern entgehen möchte, wenn er könnte, ist der eigentliche Mangel, dieser besteht vielmehr in der Gleichgültigkeit, mit der die historische Situation des Propheten ununtersucht gelassen wird. Calvin glaubt, ein Prophet lasse sich auslegen, ohne dass man seine Zeit kennt, d. h. er sieht noch nicht, dass ein Redner, der aus und für seine Zeit spricht, unverständlich ist und bleibt, wenn man diese nicht kennt. Der Ausleger aber ist in Wahrheit der Vermittler zwischen dem heutigen Leser und dem alten Schriftsteller, will er diesen erklären, so muss er ihn zu allererst selbst verstehen, wofür es die erste und nothwendigste Grundlage ist, dass er eine feste Ansicht über Zeit und Lage eben dieses Propheten besitzt. Mag diese falsch sein, so wird die Auslegung falsch, aber wer ganz ohne Reflexion auf die Zeit ist, der kann nicht einmal eine falsche Auslegung geben, der ist überhaupt zu gar keiner solchen befähigt.

Calvin sagt, es kommt nicht viel darauf an, ob man weiss, wann ein Joel, ein Obadja gelebt hat, das ist richtig, wenn man Dogmatik hineininterpretieren will, falsch, wenn man etwas Besseres vor hat. Und Calvin hat in der That etwas Besseres vor, daher macht er nolens

1) Dabei beachtet aber Calvin die doppelte Constructionsmöglichkeit, die S. 25 besprochen ist.

volens eine chronologische Annahme, in dem er was von fremden Völkern in Cap. I—II erwähnt wird, Verkündigung der Assyrer sein lässt, und zeigt durch sein Beispiel, dass die chronologische Feststellung ganz unumgänglich ist. Da er aber diese vorassyrische Periode, also etwa die des Hosea, nicht mit klaren Worten dem Propheten zuerkennt, so beengt ihn keine irgend wie concrete Situation, die eine bestimmte Anlehnung beim Geschäfte des Auslegens erfordert, in seiner Deutung, und so überspringt er das Exil und Pfingsten und redet von der Erlösung im Allgemeinen, als dem Gegenstande der Rede Joels, die er mit dem Exile beginnen lässt (zu 4, 1), die er aber ebensogut mit der Weltschöpfung oder mit dem Auszuge aus Aegypten oder sonst mit einem beliebigen Ereignisse könnte beginnen lassen. Dieser Schrankenlosigkeit der Auslegung im Ganzen entspricht die Nichtbeachtung des psychologischen Elementes der Auslegung. Dass Joel ein Individuum ist, das individuelle Gedankengänge hat und ausspricht, fällt ihm so wenig als andern alten Auslegern ein, daher misst er Joel's Worte (4, 4—8) nach seinem persönlichen Massstabe, nicht aber mit dem der alten Zeit und des alten Propheten. Er entnimmt aus der mangelnden Uebereinstimmung zwischen seinem Denken und den Worten des Propheten den Grund, diese nicht mehr buchstäblich gelten zu lassen, sondern nach theilweiser Eliminierung ihres Sinnes, etwas an die Stelle zu setzen, das ihm passend scheint, und dessen durchaus heterogene Natur durch eine Anlehnung an den Text verdeckt wird, die den Schein der Metapher hat, und die in Wahrheit nichts andres ist als verkappte Allegorie. So wird er am Joel als Exeget ebenso zu Schanden als alle seine Vorgänger; wir sehen, es bedarf zum Verständniss dieses, wie aller Propheten, neben dem Wortverständniss auch dasjenige, was allen alten Auslegern bis in unser Jahrhundert hinein, Herder ausgenommen, gefehlt hat: Einsicht in Zeit und Verhältnisse der auszulegenden Schriftsteller, psychologisches Hineindenken in ihren Vorstellungskreis, und ein anempfindendes Theilnehmen an ihren Leiden und Freuden. Das Auslegen ist die Kunst des Wiederbelebens der Vergangenheit, wer die Vergangenheit nicht in seiner Phantasie auferstehen lässt, wer ihre Gedanken nicht nachdenkt, ihre Gefühle nicht nachempfindet, der kann wohl adnotationes variorum sammeln oder auch selbst varias adnotationes machen, aber als Ausleger bleibt er ein tönend Erz und eine klingende Schelle, denn es fehlt die Seele der Sache.

XV. Schluss.

Hier beenden wir unsre Wandrung durch die Jahrhunderte, was in den folgenden Perioden gearbeitet ist und wie, das verfolgen wir nicht weiter, einen grossen Theil davon hat E. Pococke in seinem Joelcommentare zusammengestellt mit grundsätzlicher Ausschliessung einer Beurtheilung, so dass sein Buch ebenso gelehrt wie entsetzlich zu lesen ist. Die letzten Ergebnisse der Auslegung haben wir am Anfange unsrer Untersuchung reproduciert und mit einer unparteiischen Kritik begleitet, welche gleichzeitig den Unterbau für eine wahre Erklärung des Joel zu bieten bestimmt war.

Was aber will dies ganze Werk und worin besteht seine geistige Einheit, welches ist der Zweck, dem alle die verschiednen hier gesammelten Einzelnheiten dienen sollen?

Innerhalb des sich vor unsern Augen vollziehenden Processes der Umbildung, welcher die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens unterliegt, ist die Frage nach der neuen Stellung der Quellen desselben ein hochwichtiger Bestandtheil, es ist eine unumgängliche Nothwendigkeit festzustellen, welche Bedeutung und welches Gewicht die Quellen oder Offenbarungsurkunden für die christliche Glaubenswissenschaft besitzen, nachdem die ältere Lehrform von der wörtlichen Eingebung aus psychologischen und historischen Gründen so hinfällig geworden ist, dass selbst die confessionellen Theologen sie nicht mehr aufrecht zu erhalten im Stande sind. Das Verhältniss von Quelle und System ist durch das Verständniss der Quelle bedingt, d. h. von den hermeneutischen Principien abhängig, deren Entwicklung zu kennen daher eine tiefere Bedeutung hat, als es auf den ersten Blick scheint. Bei der Bearbeitung dieser Frage sind beide Wissenschaften, die Bibelforschung und die Dogmatik auf das Lebhafteste betheiligt, die erstere mehr activ, die letztere mehr passiv, da sie nicht umhin kann richtige Ergebnisse der erstern, so unbequem das auch sein mag, anzuerkennen und sich danach zu richten. Denn die Dogmatik birgt in ihrem Schoosse nicht blos Lehrsätze, sondern sie leitet dieselben auch ab, oder wie das bezeichnet wird, sie beweist sie aus der Schrift, d. h. sie legt aus. Die Art der Beweisführung, oder genauer der Auslegung, hängt dabei von der als gültig anerkannten Methode der Auslegung ab, und die Methode ändert sich. Es war ehemals ein dogmatisch stricter Beweis für die Trinität aus Genes. 1, 1 zu führen, wo neben Gott und dem Geiste das in principio vom Logos verstanden wurde (so z. B. Eucherius) und doch

wird gegenwärtig Niemand diesen Beweis gelten lassen können, der die bessern Auslegungsprincipien begriffen hat. Nun kommt es aber auch vor, dass Lehrsätze, welche in ungenügender Weise abgeleitet sind, im System von vielen Seiten als gültig weiter geführt werden, obwohl die Begründung hinfällig geworden ist, — ich nenne z. B. die Lehre von der Imputatio der Sünde Adams in reatum mit ihrer Begründung auf Röm. 5, 12, — kurz es liegen in der Construction der Dogmatik zahlreiche Niederschläge einer veralteten Exegese, die haltlos ist, weil sie auf verwerflichen hermeneutischen Principien beruht. Dieser Riss in der Theologie, die Spannung, welche zwischen der Bibelforschung und der Systematik der kirchlichen Lehre sich aufgethan hat, muss geschlossen werden, theils durch Reform der Dogmatik, die schon im Werden ist, theils durch die biblische Theologie, die die Resultate der Auslegung als Vorstufe der dogmengeschichtlichen Entwicklung fasst, und sie so zur Entwicklung der Dogmatik und damit zum gegenwärtigen Stande derselben in Beziehung setzt. Die Einsicht in die exegetischen Ingredienzen des dogmatischen Systemes wird vermittelt durch die Kenntniss der Geschichte der Hermeneutik und Exegese.

So angesehn erscheint eine geschichtliche Darlegung der hermeneutischen Principienlehre wie der exegetischen Praxis nicht nur als ein Hülfsmittel für den Ausleger, der nicht ohne Zusammenhang mit der Vergangenheit handeln kann, sondern auch als eine Leuchte, die die dunkeln Wege beleuchtet, auf denen die religiöse Speculation sich vielfach ihre biblischen Stützen gesucht hat, sie wirkt aufklärend sowohl für den Exegeten als für den Dogmatiker und Dogmenhistoriker. Sie berührt sich am Nächsten mit der Dogmengeschichte ohne doch darum ein wirklicher Theil derselben zu sein, weil den hermeneutischen Principien (sensus multiplex, Allegorie, Typus, Litteralprincip, Christus treiben u. s. w.), niemals der Charakter eines wirklichen Dogma's zugeschrieben wird und werden kann, da selbst die tridentinischen oben dargelegten Bestimmungen nur negativer Natur sind und für positives Handeln den Ausleger völlig rathlos lassen. Die Geschichte der Hermeneutik und Exegese ist für ein tieferes Verstehen der kirchlichen Lehrentwicklung, im Verhältniss zu welcher die Bearbeitung der Probleme der Gegenwart nicht als störende oder feindliche Unternehmung, sondern nur als nothwendige Fortsetzung angesehen werden muss, ein wirklich unentbehrliches Hülfsmittel.

In diesem Gedanken liegt das geistige Einheitsband der vorstehenden Untersuchungen, ihr Zweck ist die Einsicht in den Werth der Auslegungsgeschichte verbreiten zu helfen und das Material dieser

Geschichte selbst zu bereichern. Meinen Weg habe ich nach dem Worte gewählt, longum iter per praecepta, breve et efficax per exempla. Da ich den Joel auslegte, habe ich gesehen, dass er bei seinen ganz besondern innern Schwierigkeiten einerseits, und bei seiner Kürze und Geschlossenheit andrerseits ein ausgezeichnetes Exemplum abgibt, an dem sich das Irren und Streben der vergangnen Jahrhunderte in der Synagoge wie in der Kirche, wenn man sich nur die Mühe gibt es zu verfolgen, ganz von selbst in der plastischsten Weise darstellst. Eine solche Darstellung wünscht das vorliegende Werk zu liefern, es lässt die Facta sprechen zur Belehrung der Gegenwart, die die falschen Pfade der alten Auslegung noch durchaus nicht überall und gründlich vermeidet.

DER

AETHIOPISCHE TEXT

DES JOEL

HERAUSGEGEBEN VON

AUGUST DILLMANN.

Der hier zu Grund gelegte älteste oder ursprüngliche Text (**A**) ist genommen aus der alten Handschrift Cod. Oxon. Bodl. VIII (Katalog p. 10), und ist dieser Cod. ohne Frage derselbe, aus dem Th. Petraeus a. 1661 den Joel äthiopisch herausgegeben hat (die Abweichungen dieser Ausgabe beruhen theils auf Versehen und Druckfehlern des Petraeus, theils auf Verbesserungen, vielleicht nach einer andern Handschrift).

S ist der Rüppellsche Frankfurter Codex, den ich im 1. Heft des 2. Bandes der Bibelausgabe, Pars posterior S. 3 ff. beschrieben und als **S** bezeichnet habe.

Die Varianten, die ich angemerkt habe, stellen den jüngeren (vulgären) Text dar:

R ist Codex Abbadianus LV (S. 65 ff. seines Katalogs).

M ist Codex Musei Britannici Add. 16189 (Nr. VII in meinem Kataloge).

B ist Cod. Oxon. Bodl. V (von J. Bruce erworben).

E ist Codex Abbadianus XXXV (S. 42 ff. seines Katalogs), derselbe, den ich im 1. Heft des 2. Bandes der Bibelausgabe, Pars posterior Seite 3 ff., namentlich S. 5 beschrieben und als **E** bezeichnet habe; seine Texte sind aus dem hebr. Grundtext (nicht etwa aus Hexapla oder drgl.) theilweise emendiert.

Das Zeichen ‸ bedeutet das Fehlen im Codex.

ዘኢዩኤል ፡ ነቢይ ።

I. 1 ቃለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘኮነ ፡ ኀበ ፡ ኢዩኤል ፡ ወልደ ፡ ባቱኤል ።
2 ስምዑ ፡ ዘንተ ፡ ሊቃውንት ፡ ወአፅምኡ ፡ ኵልክሙ ፡ እለ ፡ ትነብ
ሩ ፡ ውስተ ፡ ምድር ፡ ለእመ ፡ ከዊነ ፡ ኮነ ፡ ከመዝ ፡ በመዋዕሊክሙ ፡
ወበመዋዕለ ፡ አበዊክሙ ፡ 3 ከመ ፡ ትንግሩ ፡ ለደቂቅክሙ ፡ ወደቂ
ቅክሙ ፡ ለደቂቆሙ ፡ ወደቂቆሙኒ ፡ ለካልእ ፡ ትውልድ ። 4 ዘአትረ
ፈ ፡ ዕጼ ፡ በልዐ ፡ አንበጣ ፡ ወዘአትረፈ ፡ አንበጣ ፡ በልዐ ፡ ደገቢያ ፡
ወዘአትረፈ ፡ ደገቢያ ፡ በልዐ ፡ አናኳዕ ። 5 ንዝሁ ፡ እለ ፡ ትሰትዩ ፡
ወይነ ፤ ብክዩ ፡ ወላሕዉ ፡ ኵልክሙ ፡ እለ ፡ ትሰትይዎ ፡ ለወይን ፡
ለስካር ፡ እስመ ፡ ተሰዕረ ፡ ሐሤት ፡ ወፍሥሓ ፡ እምአፉክሙ ። 6 እ
ስመ ፡ ዐርጉ ፡ አሕዛብ ፡ ውስተ ፡ ምድርክሙ ፡ ጽኑዓን ፡ ወአልበ
ሙ ፡ ኍልቄ ፤ ስነኒሆሙ ፡ ስነነ ፡ አናብስት ፡ ወኵርናኲሆሙ ፡ ዘእ
ጓለ ፡ አናብስት ። 7 ረሰይዎ ፡ ምድረ ፡ ለወይንየ ፡ ወሰበሩ ፡ በለስየ ፡
ወኀሠሡ ፡ ወፈተኑ ፡ ወገደፉ ፡ በዘ ፡ አጻዕደወት ፡ አዕጹቂሃ ። 8 ብኪ ፡
ሊተ ፡ በእንተ ፡ መርዓት ፡ እንተ ፡ ቀነተት ፡ ሠቀ ፡ በእንተ ፡ ምታ ፡ ዘድ
ንግልናሃ ። 9 ተሰዕረ ፡ መሥዋዕት ፡ ወሞጻሕት ፡ በቤተ ፡ እግዚአብ
ሔር ፤ ላሕዉ ፡ ካህናት ፡ እለ ፡ ትገብሩ ፡ መሥዋዕተ ፡ 10 እስመ ፡ ኀስ

3 ‸ከመዝ ፡ ESR. — 4 ‸ከመ ፡ E. — 5 ተውልድ ፡ A archaist. — 6 ደገብያ ፡ ESR, ደጎብያ ፡ MB. — 7 አናኵዕ ፡ ESMB. — ንቅሁ ፡ እንከ ፡ EM. ነስሐ ፡ SB. statt ንዝሁ ፡ — + እንከ ፡ nach ንዝሁ ፡ R. — 8 ብኪዩ ፡ A archaistisch. — 9 ለስኪር ፡ SB. — ፍሥሓ ፡ ወሐሴት ፡ SB. — 10 ምድርነ ፡ S. — ዘአልበሙ ፡ S, ዘአልበ ፡ B. — 11 ወኵርናዓቲሆሙ ፡ ESB, ወኰርና" ፡ M. — ዘእጓለ ፡ አንበሳ ፡ ERMB statt ዘእጓለ ፡ አናብስት ፡ — 13 አጸዐደወት ፡ A archaistisch. — ብኪይ ፡ A archaistisch; ብክዩ ፡ EM (ohne das ሊተ ፡ E); ትብኪ ፡ ohne das ሊተ ፡ በእንተ ፡ SB. — 14 ወትቅንት ፡ SB (statt እንተ ፡ ቀነተት ፡) — Vers 9 lautet in S: ቅንቱ ፡ ሠቀ ፡ ወብክዩ ፡ ካህናት ፡ ውስተ ፡ አቅርንተ ፡ ምሥዋዕ ፡ እስመ ፡ ተሰዕረ ፡ መሥዋዕት ፡ ወሞጻሕት ፡ እምቤተ ፡ እግዚአብሔር ። willkürlich geändert. — 15 እምቤተ ፡ ESB. — 16 Statt ላሕዉ ፡

ረ ፡ ገራውህ ፡ ወትላሑ ፡ ምድር ፡ እስመ ፡ ኅስረ ፡ እክል ፡ ወየብሰ ፡ ወይን ፡ ወጠፍአ ፡ ዘይት ፡ 11 ወተኀፈሩ ፡ ሐረስት ፡ ወበከዩ ፡ ዐቀብተ ፡ ወይን ፡ በእንተ ፡ ሥርናይ ፡ ወሰገም ፡ እስመ ፡ ጠፍአ ፡ ማእረር ፡ እም ገራውህ ፡ 12 ወየብሰ ፡ ወይን ፡ ወኀልቀ ፡ በለስ ፡ ወሮማን ፡ ወተመርት ፡ ወኮል ፡ ወኵሉ ፡ አቅማሐ ፡ ገዳም ፡ የብሰ ፡ ወተኀፈረ ፡ ፍሥሐሆሙ ፡ ለደቂቀ ፡ እጓለ ፡ እመሕያው ። 13 ላሕዉ ፡ ወቅንቱ ፡ ሠቀ ፡ ካህናት ፡ ወብክዩ ፡ እለ ፡ ትሠውዑ ፡ መሥዋዕተ ፤ ሑሩ ፡ ስክቡ ፡ ውስተ ፡ ሠቅ ፡ እለ ፡ ትሠውዑ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ እስመ ፡ ኀልቀ ፡ መሥዋዕት ፡ ወሞጻሕት ፡ እምቤተ ፡ እግዚአብሔር ። 14 ቀድሱ ፡ ጾመ ፡ ወስብኩ ፡ ምህልላ ፡ ወአስተጋብኡ ፡ ሊቃናተ ፤ ኵሉ ፡ ዘይነብር ፡ ውስተ ፡ ምድር ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ አምላክነ ፡ ወጽርኁ ፡ ኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ኀቡረ ፡ 15 አሌሊተ ፡ አሌሊተ ፡ ይእተ ፡ ዕለተ ፡ እስመ ፡ አልጸቀት ፡ ዕለተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወከመገዝ ፡ እምነ ፡ መቅሠፍት ፡ ውስተ ፡ መቅሠፍት ፡ ይመጽእ ፡ 16 በቅድመ ፡ አዕይንቲክሙ ፡ ወይጠፍእ ፡ እክል ፡ እምቤተ ፡ አምላክክሙ ፡ ወፍሥሓ ፡ ወሐሤት ፡ 17 በውስተ ፡ እጐልት ፡ ጠፍኡ ፡ ሕዝአቶን ፡ መዛግብት ፡ ወተነሥቱ ፡ ምክያዳት ፡ እስመ ፡ የብሰ ፡ እክል ። 18 ምንተ ፡ እንከ ፡ ንሠይም ፡ ለነ ፡

— መሥዋዕተ ፡ hat B: ላሕዉ ፡ ወቅንቱ ፡ ሠቀ ፡ ካህናት ፡ ብክዩ ፡ ውስተ ፡ አቅርንተ ፡ ምሥዋዕ ፡ — ለሐዉ ፡ R für ላሕዉ. — 2 ‸ወ vor ተኀፈሩ ፡ EMR. (Für ዐቀብተ ፡ ወይን ፡ በእንተ ፡ hat S ganz willkürlich ዐቀብት ፡ በእንተ ፡ ወይን ፡ ወ). — 3 መእረር ፡ A arch., ማእረረ ፡ እክል ፡ R. — 4 ‸ወ vor የብሰ ፡ M. — ወተምርት ፡ A arch.? — 5 ወተስዕረ ፡ S für ወተኀፈረ ፡, ወተረፈ ፡ R. — 6 ‸ላሕዉ ፡ ወ M., ላሐ ፡ für ወቅንቱ ፡ ሠቀ ፡ S. — 7 ወብኪዩ ፡ A arch. — ስ . ቡ ፡ A, ወስብኩ (sic) ፡ ES, ‸ስክቡ ፡ R, ‸ሑሩ ፡ — — ትሠውዑ ፡ in Cod. B. — 9 ኅረዩ ፡ für ቀድሱ ፡ SB. — 10 ምህላ ፡ ESRM. — ‸ወ vor አስተጋብኡ ፡ ESRMB. — ወኵሎ ፡ für ኵሉ ፡ SB. — 11 ‸ውስተ ፡ ምድር ፡ E. — 12 + ወበሉ ፡ nach ኅቡረ ፡ E. — ‸አሌሊተ ፡ einmal S. — አሌ ፡ ለነ ፡ አሌ ፡ ለነ ፡, ohne das ይእተ ፡ ዕለተ ፡ E; አሌለክሙ ፡ einmal MB. — 13 ወከመዘ ፡ R. — ወመቅሠፍተ ፡ መዐቱ ፡ ይነድድ ፡ S für ወከመገዝ ፡ — ይመጽእ ፡ — 14 ‸ውስተ ፡ መቅሠፍት ፡ R. — 15 ‸እክል ፡ ESRMB. — አምላክነ ፡ EM, አምላከሙ ፡ S. — ‸ወ vor ፍሥሓ ፡ ESRM. — 15-16 Für die ersten 4 Worte in dem Text des A haben ER እጐልት ፡ በውስተ ፡ ሕዝአቶሙ ፡ ጠፍኡ ፡ "ጠፍኡ ፡ — M "ተነስቱ ፡ — S በውስተ ፡ ሕዝአቶሙ ፡ እጐልት ፡ ጠፍኡ ፡ "ወጠፍኡ ፡ — B "ወኀልቁ. — 17 Anfang von Vs. 18 lautet in SB ምንተ ፡ ንሬሲ ፡ ለነ,

በከዩ ፡ አዕጻደ ፡ ላህም ፡ እስመ ፡ ኀልቀ ፡ መርዔቶሙ ፡ ወጠፍአ ፡
መራዕየ ፡ አባግዕ ። [19]ኀቤከ ፡ እግዚኦ ፡ አጸርኅ ፡ እስመ ፡ እሳት ፡ አኃ
ለቀ ፡ ሦነ ፡ ገዳም ፡ ወነበልባል ፡ አውዐየ ፡ ዕፀ ፡ አዕዋም ፡ [20]ወአንቃ
ዕደወ ፡ ኀቤከ ፡ እንስሳ ፡ ሐቅል ፡ እስመ ፡ የብሰ ፡ አንቅዕተ ፡ ማያ
ት ፡ ወበልዐት ፡ እሳት ፡ ሦነ ፡ ገዳም ። II. [1]ንፍኁ ፡ ቀርነ ፡ በጽዮን ፡ ወ
ስብኩ ፡ በደብረ ፡ መቅደስየ ፡ ወይደንግፁ ፡ ኵሎሙ ፡ እለ ፡ ይነብሩ ፡
ውስተ ፡ ምድር ፡ እስመ ፡ በጽሐት ፡ [2]ዕለተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወአል
ጸቀት ፡ ዕለተ ፡ ጽልመት ፡ ወዐውሎ ፡ ዕለተ ፡ ደመና ፡ ወጊሜ ፤ ከ
መ ፡ ጎሕ ፡ ይዘረው ፡ ውስተ ፡ አድባር ፡ ሕዝብ ፡ ብዙኅ ፡ ወጽኑዕ ፡
ዘኢኮነ ፡ ከማሁ ፡ እምፍጥረተ ፡ ዓለም ፡ ወኢይደግም ፡ እንከ ፡ እም
ድኅሬሁ ፡ እስከ ፡ ዓመተ ፡ ትውልደ ፡ ትውልድ ። [3]በፍጽምሂ ፡ እሳ
ት ፡ ይበልዕ ፡ ወበከዋላኒ ፡ ያውዒ ፡ ነበልባል ፤ ከመ ፡ ገነት ፡ ትፍሥ
ሕት ፡ ምድር ፡ ዘቅድሜሁ ፡ ያገብእ ፡ ድኅሬሁ ፡ ከመ ፡ ደብረ ፡ ሐ
ኖር ፡ ወአልቦ ፡ ዘያመሥጥ ፡ እምኔሁ ። [4]ከመ ፡ ገጸ ፡ ፈረስ ፡ ገጾሙ ፡
ወረዋጽያን ፡ ከመ ፡ አፍራስ ፡ [5]ወከመ ፡ ድምፀ ፡ ሰረገላ ፡ ውስተ ፡
አርእስተ ፡ አድባር ፡ ይሜርዱ ፡ ወከመ ፡ ድምፀ ፡ ነበልባለ ፡ እሳት ፡
እንተ ፡ ትበልዕ ፡ ብርዐ ፡ ወከመ ፡ ሰራዊት ፡ ብዙኃን ፡ ወጽኑዓን ፡
እለ ፡ ይትቃተሉ ፡ ውስተ ፡ መራድ ፡ [6]ወይትቀጠቀጡ ፡ አሕዛብ ፡ እ
ምቅድመ ፡ ገጹ ፡ ወይከውን ፡ ገጸ ፡ ኵሎሙ ፡ ከመ ፡ ላህበ ፡ መቅ
ጹት ። [7]ወይረውጹ ፡ ከመ ፡ መስተቃትላን ፡ ወከመ ፡ ዕደው ፡ ተባዓ

— in E ምንተ ፡ ንገብር ፡ ቦሙ ፡ — 1 በኪዩ ፡ A — ብክዩ ፡ RB. — Für አዕጻደ ፡ haben EMB ዐቃብያኒ. — 3 ወአንቃዕደዉ ፡ SB. — 4 የብሱ ፡ SMB. — 5-6 ‸ወ vor ስብኩ ፡ S. — 6 መቅደሱ ፡ S. — ወይደንግፁ ፡ S. — 7 ቀርበት ፡ für በጽሐት ፡ S. — 9 In A lautet nach ይዘረው ፡ der Text (ursprünglich? entstellt?) ሕዝብየ ፡ ብዙኅ ፡ ውስተ ፡ አድባር ፡ ወጽኑዕ ፡; in S gar ሕዝብየ ፡ በመዐት ፡ ውስተ ፡ አድባር ፡ ወአውግር ፡, und in B: ውስተ ፡ አድባር ፡ ሕዝብየ ፡ ብዙኅ ፡ በመዐት ፡ ጽኑዕ. — 10 ዘከማሁ A. — 11 ተውልደ ፡ A arch. — 12 ዘይበልዕ ፡ S. — ላህብ ፡ für ነበልባል ፡ E. — ትፍሥሕተ ፡ A, ኤዶም ፡ ESB. cf. Gen. 2, 8. — 13 ‸ዘ vor ቅድሜሁ ፡ RS. — ‸ያገብእ ፡ EM, ወያገብእ ፡ R, ይገብእ ፡ S, ወትገብእ ፡ B. Für ደብረ ፡ hat MSB በድወ ፡, ER በድው ፡ — 15 ወረዋጺያን ፡ A arch. — ወድምፆሙ ፡ (für ወከመ)ከመ ፡ SB. — 16 ዘይሜርድ ፡ ውስተ ፡ (‸አርእስተ ፡ S) አድባር ፡ für ውስተ ፡ — ይሜርዱ ፡ SB. — 18 ምራድ ፡ A arch.; ፀብእ ፡ E. — ወይቀጠቅጡ ፡ አሕዛበ ፡ A. — 19 ጸለሎ ፡ für ላህበ ፡ ESMB. — 20 + ዕደው ፡

ን ፡ የዐርጉ ፡ አረፍተ ፡ ወኵሎሙ ፡ እንከ ፡ የሐውሩ ፡ በበፍኖቶሙ ፡ ወኢይትገሐሡ ፡ እምፍኖቶሙ ፡ 8 ወኢይትራሐቁ ፡ አሐዱ ፡ እምካልኡ ፤ ጽዉራኒሆሙ ፡ ንዋየ ፡ ሐቅሎሙ ፡ ይረውጹ ፡ ወያኀልቁ ፡ በሐጸሙ ፡ 9 ወያስተጋብኡ ፡ አህጉረ ፡ ወይረውጹ ፡ ዲበ ፡ አረፍት ፡ ወይበውኡ ፡ እንተ ፡ መስኮት ፡ ከመ ፡ ሰረቅት ። 10 ወትደነግፅ ፡ ምድር ፡ እምቅድመ ፡ ገጾሙ ፡ ወታድለቀልቅ ፡ ሰማይ ፡ ወይጸልም ፡ ፀሐይ ፡ ወወርኀ ፡ ወይጠፍእ ፡ ብርሃኖሙ ፡ ለከዋክብት ። 11 ወይሁብ ፡ እግዚአብሔር ፡ ቃሎ ፡ ቅድመ ፡ ገጸ ፡ ኀይሉ ፡ እስመ ፡ ብዙኅ ፡ ፈድፋደ ፡ ትዕይንቱ ፡ ወጽኑዕ ፡ ምግባረ ፡ ቃሉ ፡ እስመ ፡ ዐባይ ፡ ዕለት ፡ እግዚአብሔር ፡ ወግርምት ፡ ወታስተርኢ ፡ ፈድፋደ ፡ ወምንት ፡ መጠና ። 12 ይእዜኒ ፡ ይቤ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላክነ ፡ ተመየጡ ፡ ኀቤየ ፡ በኵሉ ፡ ልብክሙ ፡ በጾም ፡ በላሕ ፡ ወበብካይ ፡ 13 ወሥጥጡ ፡ ልበክሙ ፡ ወአልበ ፡ አልባሲክሙ ፡ ወተመየጡ ፡ ኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላክክሙ ፡ እስመ ፡ መሓሪ ፡ ወመስተሣህል ፡ ውእቱ ፡ ርሑቀ ፡ መዓት ፡ ወብዙኀ ፡ ምሕረት ፡ ወጻድቅ ፡ ወይኔስሕ ፡ በእንተ ፡ እኪት ። 14 መኑ ፡ ያአምር ፡ እመ ፡ ይመይጥ ፡ ወይኔስሕ ፡ ወያተርፍ ፡ ድኅሬሁ ፡ በረከተ ፡ ወመሥዋዕተ ፡ ወሞጻሕተ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ አምላክነ ። 15 ንፍኁ ፡ ቀርነ ፡ በጽዮን ፡ ቀድሱ ፡ ጾመ ፡ ወስብኩ ፡ ምህልላ ፡ ወአስተጋብኡ ፡ ሕዝበ ፡ ወቀድሱ ፡ ማኅበረክሙ ፤ ኅረዩ ፡ ሊቃውንተ ፡ ወአስተጋብኡ ፡ ሕፃናተ ፡ እለ ፡ ይጠብዉ ፡ ጥበ ፡ ወይ

nach ከመ ፡ ER. — ተባዕያን ፡ ESMB. — 1 በፍኖቶሙ ፡ RS, ፍኖቶሙ ፡ MB, በምልአሙ ፡ E. — 2 ‸ወኢይትገሐሡ ፡ እምፍኖቶሙ ፡ S, ወኢይትሀወሱ ፡ B. — ወኢይትረሐቁ ፡ EMS. — 3 ‸ይረወጹ ፡ S. — ‸ወያኀልቁ ፡ በሐጸሙ ፡ E. — 4 ሀገረ ፡ E. — + ዘማሰነ ፡ nach አህጉረ ፡ S. — አረፍተ ፡ für ዲበ ፡ አረፍት ፡ ER. — 5 መሳክው ፡ ESRMB. — 6 ወያድለቀልቅ ፡ SMB. — ወትፀልም ፡ ER. — 9 ትዕይርቱ ፡ B. — 10 ወታስተረኢ A arch. — ‸ወምንት ፡ S. — 11 + ወመኑ ፡ ይክሎ ፡ (nach መጠና ፡) EMB. — ወይእዜኒ ፡ SB. — አምላክ ፡ MB., ‸አምላክነ ፡ ESR. — 12 + ወ vor በላሕ ፡ EB, ወበጸሎት ፡ በብካይ ፡ ወበላሕ ፡ (für በላሕ ፡ ወበብካይ ፡) S. — ‸ወ vor ሥጥጡ ፡ S. — 15 ‸ወጻድቅ ፡ MER. — 16 ይትመየጥ ፡ ERM. — 17 እምቤተ ፡ እግዚአብሔር ፡ für ወሞጻሕተ ፡ ለእግዚ" ፡ አም" ፡ S. — 18 አምላክ ፡ MR. — ኅርዩ ፡ für ቀድሱ ፡ S. — 19 ምህላ ፡ ESRMB. — ‸ወ vor አስተጋብኡ ፡ ESRM. — እስተጋብኡ ፡ für ኅረዩ ፡ E. — 20 ‸ወ vor አስተጋብኡ ፡ ER. — ወእለ ፡ E. — + እሞሙ ፡ nach ጥበ ፡ R. — ‸ወ vor ይፃእ ፡ M.

ፃእ ፡ መርዓዊ ፡ እምጽርሑ ፡ ወመርዓት ፡ እመንጦላዕታ ፡ 17 ወይብክ
ዩ ፡ ካህናት ፡ እለ ፡ ይሠውዑ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ በማእከለ ፡ አቅር
ንተ ፡ ምሥዋዕ ፡ ወይበሉ ፡ መሐክ ፡ እግዚኦ ፡ ሕዝበከ ፡ ወኢታኅ
ስር ፡ ርስተከ ፡ ከመ ፡ ኢይንዕኆዎሙ ፡ አሕዛብ ፡ ከመ ፡ ኢይበሉ ፡
አሕዛብ ፡ አይቴ ፡ ውእቱ ፡ አምላኮሙ ። 18 ወቀንአ ፡ እግዚአብሔር ፡
ለምድሩ ፡ ወመሐኮሙ ፡ ለሕዝቡ ። 19 ወተሰጥዎሙ ፡ እግዚአብሔር ፡
ወይቤሎሙ ፡ ለሕዝቡ ፡ ናሁ ፡ እፌኑ ፡ ለክሙ ፡ እክለ ፡ ወወይነ ፡
ወዘይተ ፡ ወትጸግቡ ፡ ወኢይሬስየክሙ ፡ ጽዕለተ ፡ ለአሕዛብ ። 20 ወእ
ሰድዶሙ ፡ እምኔክሙ ፡ ለእለ ፡ መንገለ ፡ ደቡብ ፡ ወእሰድዶሙ ፡
ውስተ ፡ ምድረ ፡ በድው ፡ ወአጠፍእ ፡ ፍጽሞ ፡ ውስተ ፡ ቀዳሚት ፡
ባሕር ፡ ወከዋላሁ ፡ ውስተ ፡ ደኃሪት ፡ ባሕር ፡ ወየዐርግ ፡ ጺአቱ ፡
ወየዐርግ ፡ ንስኆቱ ፡ እስመ ፡ አዕበየ ፡ ምግባሮ ። 21 ተአመኒ ፡ ምድር ፡
ወተፈሥሒ ፡ ወተሐሠዩ ፡ እስመ ፡ አዕበየ ፡ እግዚአብሔር ፡ ከመ ፡
ይግበር ። 22 ተአመኑ ፡ እንስሳ ፡ ገዳም ፡ እስመ ፡ ብዕለ ፡ አሕቃላተ ፡
በድው ፡ ወፈርየ ፡ ዕፀወ ፡ ወይን ፡ ወበለስ ፡ ወሀቡ ፡ ኀይሎሙ ።
23 ተፈሥሑ ፡ ወተሐሠዩ ፡ በእግዚአብሔር ፡ አምላክክሙ ፡ ደቂቀ ፡
ጽዮን ፡ እስመ ፡ ወሀበክሙ ፡ ሲሳየ ፡ ጽድቀ ፡ ወያዘንም ፡ ለክሙ ፡
ጸዳየ ፡ ወመፀወ ፡ ከመ ፡ ትካት ። 24 ወይመልእ ፡ ዐውደ ፡ እክል ፡ ወ
ይትከዐው ፡ ምክያደ ፡ ወይን ፡ ወዘይት ። 25 ወእፌድየክሙ ፡ ህየን

1 Für እመንጦላዕታ hat A እምንጦላዕታ. — ‸ወ vor ይብክዩ፡ EM. — A hat arch. ይብኪዩ. — 2-3 ኤላም፡ወ für አቅርንተ፡ E. ኤላም፡ ist אֵילָם. — 4 ወከመ፡ SMB. — 5 ‸አሕዛብ፡ SB. — 6 ‸ለምድሩ፡ ወመሐኮሙ፡ S. — 7 ለሕዝብ፡ ER. ‸ለሕዝቡ፡ S. — ‸ለክሙ፡ S. — 8 ጸዕለት፡ A arch. — 9 ሰሜን፡ für ደቡብ፡ ESB. Dillm. Lex. aeth. c. 1106. — ‸ወ vor እሰድዶሙ፡ 2° ER; ወእወስዶሙ፡ B. — 10 መንገለ፡ für ውስተ፡ምድረ፡ R. (Nach በድው፡ in B die Glosse ብሔረ፡ፋርስ፡) — ወአጠፍኦሙ፡ ERSMB. — ፍጽመ፡ EMR. — ‸ፍጽሞ፡ B. — 11 ‸ወከዋላሁ፡ው"፡ደ"፡ባ"፡ B. — 10-11 እምቀዳሚ፡እስከ፡ደኃሬ፡ዘየሐውር፡ (für ፍጽሞ፡ው"፡ቀ"፡ባ"፡ወከ"፡ው"፡ደ"፡ባ"፡ወየ"፡ጺ"፡) S. — 12 ‸የዐርግ፡ B. — 13 ‸ወ vor ተፈሥሒ፡ MB. — ‸ወተሐሠዩ፡ S. — + ሣህሎ፡ላዕሌኪ፡ vor ከመ፡ EMB. — 14 ብዕሉ፡ MB (die ursprüngliche Lesart war wohl በቍሉ፡ wie auch Petraeus hat). — 15 ዕፀው፡ወወይን፡ S, ዕፅ፡ወወይን፡ B (letzteres wohl die ursprüngl. Lesart). — ‸ወበለስ፡ S. — 17 ጽድቅ፡ ERSM. — 18 ‸ወ vor ይመልእ ፡ ESRB. — 18—19 በረከተ ፡ für ወይትከዐው፡ S. — 19 ምክያዳተ፡ EMS. — ወእፌድዮሙ A.

ተ ፡ ዓመት ፡ ዘበልዐ ፡ አንበጣ ፡ ወደገቢያ ፡ ወዕጼ ፡ ወአናኲዕ ፡ ኀይልየ ፡ ዘፈነውኩ ፡ ላዕሌክሙ ። [26]ወተሴሰዩ ፡ ወብልዑ ፡ ወጽገቡ ፡ ወሰብሑ ፡ ስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላክነ ፡ እስመ ፡ ገብረ ፡ ለነ ፡ መንክረ ፡ ወኢይኀፈሩ ፡ እንከ ፡ ሕዝብየ ፡ ለዓለም ። [27]ወታአምሩ ፡ ከመ ፡ ሀለውኩ ፡ አነ ፡ ማእከለ ፡ እስራኤል ፡ ወአነ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላክክሙ ፡ ወአልበ ፡ ባዕደ ፡ ዘእንበሌየ ፡ ወኢይትኀፈሩ ፡ እንከ ፡ ኵሉ ፡ ሕዝብየ ፡ ለዓለም ። III. [1]ወእምድኅረ ፡ ዝንቱ ፡ እክዑ ፡ እምነ ፡ መንፈስየ ፡ ላዕለ ፡ ኵሉ ፡ ዘሥጋ ፡ ወይትኔበዩ ፡ ደቂቅክሙ ፡ ወአዋልዲክሙ ፡ ወሊቃውንቲክሙ ፡ ሕልመ ፡ የሐልሙ ፡ ወወራዙቲክሙኒ ፡ ራእየ ፡ ይሬእዩ ። [2]ወላዕለ ፡ አግብርትየ ፡ ወላዕለ ፡ አእማትየ ፡ ይእተ ፡ አሚረ ፡ እክዑ ፡ እምነ ፡ መንፈስየ ። [3]ወእገብር ፡ ተአምረ ፡ በሰማይ ፡ በላዕሉ ፡ ወበምድርኒ ፡ በታሕቱ ፡ ደመ ፡ ወእሳተ ፡ ወተነ ፡ ጢስ ። [4]ፀሓይኒ ፡ ይጸልም ፡ ወወርኅኒ ፡ ደመ ፡ ይከውን ፡ ዘእንበለ ፡ ትብጻሕ ፡ ዕለተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዐባይ ፡ እንተ ፡ ታስተርኢ ። [5]ወኵሉ ፡ ዘጸውዐ ፡ ስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ይድኅን ፡ እስመ ፡ በውስተ ፡ ደብረ ፡ ጽዮን ፡ ወበኢየሩሳሌም ፡ ይድኅኑ ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወእለ ፡ ይሜህሩ ፡ እግዚአብሔር ፡ ጸውዖሙ ። IV. [1]እስመ ፡ ይእተ ፡ አሚረ ፡ አነ ፡ በእማንቱ ፡ መዋዕል ፡ እመይጥ ፡ ፄዋ ፡ ይሁዳ ፡ ወኢየሩሳሌም ፡ ወአስተጋብኦሙ ፡ ለኵሉ ፡ አሕዛብ ፡ ወአወርዶሙ ፡ ቈላተ ፡ ዮሳፉጥ ፡ ወእትዋቀሶሙ ፡ በህየ ፡ በእንተ ፡ ሕዝብየ ፡ ወበእንተ ፡ ርስትየ ፡ እስራኤል ፡ በኀበ ፡ ተዘርዉ ፡ በውስተ ፡ አሕዛብ ፡ ወተካፈሉ ፡ ምድርየ ፡ ወተዓፀዉ ፡ ዲበ ፡ ሕዝብየ ፡ ወወሀቡ ፡ ደቂቆሙ ፡ ለዘማት ፡ ወሤጡ ፡ አዋልዲሆሙ ፡ በወይን ፡ ወሰትዩ ። [4]ምንተ ፡ ብየ ፡ ምስሌክን ፡ ጢሮስ ፡ ወ

1 ወደገብያ ፡ SR, ወደኅብያ ፡ EMB. — ወአናኵዕ ፡ EMSB. — + ዐቢየ (sic) ፡ nach ኀይልየ ፡ E. — 2 ‸ወ vor ተሴሰዩ ፡ SB. — 3 አምላክክሙ ፡ M. — ለክሙ ፡ (für ለነ ፡) EMB. — 4 ወኢይትኀፈሩ ፡ ERSB. — 4-5 + እንከ ፡ nach ወታአምሩ ፡ ER. — 5 ማእከሌክሙ ፡ (für ማእ" ፡ እስ" ፡) SB. — 6 ባዕድ ፡ + አምላክ ፡ SB. — 7 ‸ኵሉ ፡ SE. — 7-8 ‸እምነ ፡ ES. — 10 ይሬኢዩ A arch. — 11 ‸እምነ ፡ ES. — 12 ‸በላዕሉ ፡ R. — ወመንክረ ፡ በምድር ፡ (für ወበምድርኒ ፡) B. — 16 ወኢየሩሳሌም ፡ ESR. — 17 ‸እለ ፡ ES. — + እለ ፡ vor እግዚአብሔር 2° ፡ EMRB. — 18 ‸እስመ ፡ und ‸አነ ፡ በእማንቱ ፡ መዋዕል ፡ S. — ‸አነ ፡ B. — 20 ዮሳፍጥ ፡ ESRMB. — 23 አዋልደሆሙ A. — 24 ለወይን ፡ ESRB.

ሲዶና ፡ ወኵሉ ፡ ገሊላ ፡ ዘኢሎፍሊ ፤ በቀለኑ ፡ እንከ ፡ ትትቤቀሉኒ ፡ ወቂመኑ ፡ ትትቂየሙኒ ፤ ፍጡነ ፡ ወጕጉአ ፡ እፈድየክሙ ፡ ፍዳክሙ ፡ ዲበ ፡ ርእስክሙ ። 5 ናሁ ፡ ነሣእክሙ ፡ ወርቅየ ፡ ወብሩርየ ፡ ወዓሥራቲየ ፡ መሠንየ ፡ አባእክሙ ፡ ቤተክሙ ። 6 ወሤጥክምዎሙ ፡ ለደቂቀ ፡ ይሁዳ ፡ ወለደቂቀ ፡ ኢየሩሳሌም ፡ ኀበ ፡ ደቂቀ ፡ አረሚ ፡ ከመ ፡ ታጥፍእዎሙ ፡ እምብሔሮሙ ። 7 ናሁ ፡ እነሥኦሙ ፡ አነ ፡ እምውእቱ ፡ ብሔር ፡ ኀበ ፡ ሤጥክምዎሙ ፡ ህየ ፡ ወእፈድየክሙ ፡ ፍዳክሙ ፡ ዲበ ፡ ርእስክሙ ። 8 ወእትቤቀሎሙ ፡ ለደቂቅክሙ ፡ ወለአዋልዲክሙ ፡ በእዴሆሙ ፡ ለደቂቀ ፡ ይሁዳ ፡ ወእትቤቀለክሙ ፡ በኀበ ፡ ፄወዉክሙ ፡ በውስተ ፡ አሕዛብ ፡ ርሑቃን ፡ ነዋኀ ፡ እስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ነበበ ። 9 ስብኩ ፡ ዘንተ ፡ ውስተ ፡ አሕዛብ ፡ ዐሥሩ ፡ ፀብአ ፡ ወአንሥኡ ፡ መስተቃትላነ ፡ ወአውፅእዎሙ ፡ ወይዕረጉ ፡ ኵሉ ፡ ዕደው ፡ መስተቃትላን ። 10 ወማሕረስክሙኒ ፡ አግብሩ ፡ ኲያንወ ፡ ወማዕዕድክሙኒ ፡ አግብሩ ፡ ረምሐ ፡ ድኩምኒ ፡ ይበል ፡ ጽኑዕ ፡ አነ ። 11 ወይትጋብኡ ፡ ኵሉ ፡ አሕዛብ ፡ ወይሑሩ ፡ ይዕግቱ ፡ ወይትጋብኡ ፡ ህየ ፤ የዋሃን ፡ ይኩኑ ፡ መስተባእሳነ ። 12 ወይትነሥኡ ፡ ኵሉ ፡ አሕዛብ ፡ ወየዐርጉ ፡ ቈላተ ፡ ዮሳፍጥ ፡ እስመ ፡ ህየ ፡ እነብር ፡ ወአስተዋቅሦሙ ፡ ለኵሉ ፡ አሕዛብ ፡ ወእለ ፡ አድያም ። 13 ፈንዉ ፡ ማዕዕደ ፡ እስመ ፡ በጽሐ ፡ ማእረር ፤ ባኡ ፡ ኪዱ ፡ እስመ ፡ መልአ ፡ ምክያድ ፡ ወተክዕወ ፡ እምነ ፡ ምክያዳት ፡ ናሁ ፡ በዝኀ ፡ እከዮሙ ። 14 ወውዑ ፡ በቈላተ ፡ ቅሥት ፡ ወደምፁ ፡ እስ

1 በቀለ፡እትቤቀለክን፡ (B ክሙ፡) ወቂመ፡እትቄየመክን፡ (B ክሙ፡) SB für በቀለኑ bis ትትቂየሙኒ — ትትቤቀልኒ A. — 2 ትትቄየምኒ A. — እፈድየክን፡ፍዳክን፡ዲበ፡ርእስክን፡ S. — 3 ወርቂየ A. — 4 ወዓሥራትየ፡ ESRMB. — ወመሠንዮ፡ SRB. — ወአባእክሙ፡ ER. — 5 አረሚይ፡ A. — 6 ታጠፍእዎሙ፡ A. — ያጥፍእ" SB. — 7 ሤጥክዎሙ፡ ER. — 8 ወእሠይጦሙ፡ (für ወእትቤቀሎሙ ፡) E nach hebr. Text. — 9 ወእትቤቀሎሙ ፡ R. — 10 ፄወውክምዎሙ፡ ESM. — ‸በኀበ፡ፄወዉክሙ፡ B. — 12 + ወ vor ዐሥሩ፡ MRB; ወቀድሱ፡ (statt ዐሥሩ፡) E. — 13 ‸ወ vor ማሕ"፡ M. — ወመሓርስክሙ፡ R. — 14 ኵያንወ፡ ESB. — ወመዕዕድ" A arch. — 14-15 ለይበል ፡ MB. — 15-16 ወይዕግቱ ፡ SB. — 16 ወተጋ" A. — ‸ህየ ፡ A. — መስተበእሳነ A. — 17 ወይዐርጉ፡ A. — ወይዕርጉ፡ SRM. — ዮሳፍጥ፡ ESRMB. — 18 ወእትዋቀሦሙ፡ SMB. — እም für ወእለ፡ EM. — 19 መዕዕደ A. — 20 ‸እምነ፡ E. — 21 + ወ vor ወውዑ፡ MRB. — ወድምፁ፡ SMB.

መ ፡ አልጸቀት ፡ ዕለተ ፡ እግዚአብሔር ፡ በውስተ ፡ ቈላተ ፡ ቅሥት ። [15] ፀሓይ ፡ ወወርኅ ፡ ይጸልሙ ፡ ወለከዋክብትኒ ፡ የዐርብ ፡ ብርሃኖሙ ። [16] ወይኬልሕ ፡ እግዚአብሔር ፡ እምጽዮን ፡ ወእምኢየሩሳሌም ፡ ይሁብ ፡ ቃሎ ፡ ወያድለቀልቅ ፡ ሰማይ ፡ ወምድር ፡ ወእግዚአብሔርሰ ፡ ይምሕክ ፡ ሕዝቦ ፡ ወያጸንዖሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለደቂቀ ፡ እስራኤል ። [17] ወታአምሩ ፡ ከመ ፡ አነ ፡ ውእቱ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላክክሙ ፡ ዘየኀድር ፡ ውስተ ፡ ጽዮን ፡ በደብረ ፡ መቅደስየ ፡ ወትከውን ፡ ኢየሩሳሌም ፡ ሀገረ ፡ ቅድስተ ፡ ወኢየኀልፍ ፡ እንከ ፡ እንተ ፡ ውስቴታ ፡ ዘእምካልእ ፡ ሕዝብ ። [18] ወይከውን ፡ ይእተ ፡ አሚረ ፡ ያንጸፈጽፍ ፡ መዓር ፡ እምአድባር ፡ ወይውኅዝ ፡ ሐሊብ ፡ እምውስተ ፡ አውግር ፡ ወይነቅዕ ፡ ማይ ፡ ኵሎ ፡ በሓውርተ ፡ ይሁዳ ፡ ወይፈለፍል ፡ ነቅዕ ፡ ወይወፅእ ፡ እምቤተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወይሰቂ ፡ ፈለገ ፡ ሰኪኖን ። [19] ወይማስን ፡ ብሔረ ፡ ግብጽ ፡ ወይከውን ፡ በድወ ፡ ኢዶምያ ፡ ወይጠፍኡ ፡ በኀጢአቶሙ ፡ ለደቂቀ ፡ ይሁዳ ፡ እስመ ፡ ከዐዉ ፡ ደመ ፡ ጻድቅ ፡ ውስተ ፡ ምድሮሙ ። [20] ወይሁዳሰ ፡ ለዓለም ፡ ትነብር ፡ ወኢየሩሳሌምኒ ፡ ለትውልደ ፡ ትውልድ ። [21] ወእትቤቀል ፡ ደሞሙ ፡ ወኢያነጽሕ ፡ እስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ የኀድር ፡ ውስተ ፡ ጽዮን ።

2 ይዐርብ A. — 3 + እንከ፡ nach ወይኬልሕ፡ S. — 4 ያድለቀልቅ A. — 6 + እንከ፡ nach ወታአምሩ፡ ERM. — 7 ዘአኀድር፡ EMSB. — 8 ወኢይኀልፍ A. — ‸እንተ፡ SRMB. — 9 ‸ዘእም፡ ES. — 10-11 እምነ፡ für እምውስተ፡ ESRMB. — 11 ወያነቅዕ፡ማየ፡ኵሉ፡ E. — በኵሉ፡ M. für ኵሎ፡ — እምኵሉ፡ SB. für ኵሎ፡ — 12 ‸ወይወፅእ፡ SB. — 14 ኤዶምያስ፡ oder ኢዶምያስ፡ ESMB. — በእንተ፡ደቂቀ፡ MB für ለደቂቀ፡ — ዘገብሩ፡ላዕለ፡ደቂቀ፡ E für ለደቂቀ፡ — 16 ለተውልደ፡ተው" A arch. — ወይትቤቀል፡ S. — 17 ወኢያነጽሖሙ፡ E. + አነ፡ nach እስመ፡ EMB. — ዘአኀድር፡ EMB., ዘየኀድር፡ S.

ARME haben keine Capitel-Eintheilung. Doch sind in E auf dem Rand unsere 4 ምዕራፍ፡ angemerkt.

In S ist der Text in 11 ምዕራፍ፡ getheilt sc. 1) 1, 1. 2) 1, 8. 3) 2, 1. 4) 2, 12. 5) 2, 21. 6) 2, 25. 7) 3, 1. 8) 3, 3. 9) 4, 7 nach ህየ፡ 10) 4, 16 nach ሕዝቦ፡ 11) 4, 18.

In B ist der Text in 15 ክፍል፡ getheilt sc. 1) 1, 1. 2) 1, 8. 3) 1, 15. 4) 2, 3. 5) 2, 14. 6) 2, 15. 7) 2, 18. 8) 2, 21. 9) 2, 25. 10) 3, 1. 11) 4, 1. 12) 4, 4. 13) 4, 7 nach ህየ፡ 14) 4, 16 nach ሕዝቦ፡ 15) 4, 18.

Bayerische Staatsbibliothek München

Franz Steckeler
Buchbinderei
Höchstädt / Do.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Merx, Adalbert,

Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren ; eine exegetisch-kritische und hermeneutisch-dogmengeschichtliche Studie ; Beigegeben ist der äthiopische Text der Joel

Halle a. S. 1879

Exeg. 737 wb
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11388336-1